Conciencia moral y acción comunicativa

Jürgen Habermas

homo sociologicus
ediciones península

I. LA FILOSOFÍA COMO VIGILANTE (PLATZHALTER) E INTÉRPRETE *

* Ponencia presentada en el Congreso sobre comparación entre las formas de fundamentación trascendental y dialéctica, convocado por la Asociación Internacional Hegeliana, Stuttgart, junio de 1981.

La versión original alemana fue publicada bajo el título de *Moralbewusstein und Kommunikatives Handeln.*

Cubierta de Loni Geest y Tone Hoverstad.

Primera edición: septiembre de 1985.

Impreso en Nova-Gràfik, Puigcerdà 127, 08019-Barcelona.
Depósito Legal: B. 27.769 - 1985.
ISBN: 84-297-2316-1.

Justificación

Los cuatro artículos de este volumen tienen orígenes diversos, pero constituyen una unidad de contenido.

En el primer artículo elaboro las tesis para una división del trabajo entre las investigaciones empíricas y las filosóficas alentadas por el ejemplo de la epistemología genética de Jean Piaget. En el segundo trabajo, la teoría de la moral de Lawrence Kohlberg me sirve como modelo para aclarar la interpenetración de las explicaciones causales y las reconstrucciones en función de hipótesis. El tercer artículo se escribió con motivo del homenaje a Karl-Otto Apel y pretende ayudar a esclarecer la propuesta de la ética discursiva. Por último, sería de agradecer que el artículo que da título al libro se entendiera como una expresión de buena voluntad que busca poner en práctica la división del trabajo que se recomienda (al menos desde una de las perspectivas).

La dedicatoria no precisa aclaración: de entre los filósofos vivos ninguno ha influido más en mi pensamiento que Karl-Otto Apel.

J. H.

Frankfurt am Main, mayo de 1983

Sumario

Los grandes pensadores han caído en descrédito. Así ha sucedido con Hegel desde hace mucho; Popper le desenmascaró en el decenio de 1940 como enemigo de la sociedad abierta. Lo mismo viene sucediendo, una y otra vez, con Marx. Últimamente, en el decenio de 1970, los nuevos filósofos se han despedido para siempre de él, considerándole como un falso profeta. Hoy alcanza este destino al mismo Kant. Si no me equivoco, comienza a tratársele como un gran pensador, esto es, como prestidigitador de un paradigma falso de cuya fascinación intelectual hemos de liberarnos. Es posible que, en este caso, sigan siendo mayoría aquellos para quienes Kant sigue siendo Kant. No obstante, si miramos más allá veremos que palidece la reputación de Kant y que una vez más está pasando a Nietzsche.

En verdad, Kant ha introducido un modo nuevo de fundamentación en la filosofía. Kant reconoció en el avance de los conocimientos alcanzado por la física coetánea un hecho significativo que no solamente debía interesar a los filósofos en cuanto realidad en el mundo, sino como confirmación de las posibilidades de conocimiento de los seres humanos. La Física de Newton no precisa de una explicación empírica, sino de una explicación en el sentido de la respuesta trascendental a la pregunta de cómo es posible cualquier conocimiento a partir de la experiencia. Kant llama *trascendental* a una investigación que se centra sobre las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia. Lo que le importa es probar que las condiciones de la experiencia posible son idénticas a las condiciones de la posibilidad del objeto de la experiencia. La primera tarea consiste, por lo tanto, en el análisis de nuestros conceptos de los objetos, que siempre empleamos de un modo intuitivo. Este tipo de explicación es una reconstrucción no empírica de esas realizaciones habituales del sujeto cognoscente frente a las cuales no hay otra alternativa: no cabe pensar como posible experiencia alguna bajo *otros* presupuestos. En consecuencia, la fundamentación trascendente no descansa

sobre la idea de una deducción de los principios; antes bien, descansa sobre la idea de que nosotros podemos asegurarnos del carácter insustituible de ciertas operaciones, que se llevan a cabo de modo intuitivo y según determinadas reglas.

Actualmente, Kant ha caído en descrédito como gran pensador, debido a que ha creado una nueva disciplina, la teoría del conocimiento, valiéndose de las fundamentaciones trascendentales. De este modo ha definido la tarea o, mejor dicho, la profesión de la Filosofía de una forma nueva y muy ambiciosa. Dos son los aspectos que hoy nos hacen considerar dudosa esta vocación del filósofo.

La duda se relaciona de modo inmediato con el fundamentalismo de la teoría del conocimiento. Cuando la Filosofía se atribuye un conocimiento *antes* del conocimiento, establece un terreno propio entre ella misma y las ciencias, en el cual ejerce sus funciones de dominación. Al aspirar a explicar, de una vez por todas, los fundamentos de las ciencias y definir para siempre los límites de lo experimentable, la Filosofía señala su lugar a las ciencias. Parece como si esta función de acomodadora *(Platzanweiser)* superara a la Filosofía.

No termina aquí este asunto. La Filosofía trascendental no se agota en la teoría del conocimiento. Con el análisis de las bases del conocimiento, la crítica de la razón pura también acomete la tarea de criticar el abuso de nuestra capacidad cognoscente, concentrada sobre las manifestaciones externas. En lugar del concepto sustancial de razón, propio de la tradición metafísica, Kant propone el concepto de una razón disgregada en sus elementos y cuya unidad solamente tiene un carácter formal. Kant separa la capacidad de la razón práctica y del juicio del conocimiento teórico y dota a cada uno de ellos de su respectivo fundamento. De este modo atribuye a la Filosofía la función de un juez supremo, incluso con respecto al conjunto de la cultura. Como dirá más tarde Max Weber, cuando la Filosofía separa las esferas axiológicas de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica en función de rasgos formales, al tiempo que las legitima en sus respectivos límites, se comporta como la instancia judicial suprema y no solamente frente a las ciencias, sino frente al conjunto de la cultura.[1]

En consecuencia, se da una relación entre la teoría *funda-*

1. «La crítica... que extrae todas sus decisiones de las reglas fun-

mentalista del conocimiento, que atribuye a la Filosofía la función de un *acomodador* de las ciencias, y un sistema de conceptos *ahistórico* que cubre la totalidad de la cultura y al que la Filosofía ha de agradecer la función, no menos dudosa, de un *juez* con jurisdicción en el campo de la ciencia, de la moral y del arte. Sin la seguridad que presta la Filosofía trascendental en cuanto a los fundamentos del conocimiento, también sería insostenible la idea de que «el filósofo pueda resolver *questiones juris* a la vista de las aspiraciones del resto de la cultura... Si renunciamos a la idea de que el filósofo pueda conocer algo sobre el conocimiento que nadie más alcance con tanta exactitud, ello supone que ya no creemos que su voz pueda exigir de los demás participantes en la conversación el privilegio de que se la escuche como si dijera la última palabra. Significaría, además, que ya no creemos en que exista eso que se llama un método filosófico que posibilite a los filósofos profesionales emitir interesantes juicios *ex officio*; por ejemplo acerca de la respetabilidad del Psicoanálisis, la legitimidad de leyes dudosas, la solución de conflictos morales, los «fundamentos» de las aportaciones de las escuelas historiográficas o las críticas literarias y cosas semejantes».[2]

En su impresionante *Crítica de la Filosofía*, R. Rorty amplía los argumentos metafilosóficos que nos permiten dudar de que la Filosofía verdaderamente pueda cumplir las funciones de acomodadora y de juez, que le atribuyó el gran pensador Kant. Menos me convence la consecuencia que de ella extrae Rorty: la afirmación de que, al prescindir de aquellas dos funciones, la Filosofía también debe renunciar a su tarea de ser una «protectora de la racionalidad». Si entiendo bien a Rorty, la Filosofía debe pagar su nuevo comedimiento prescindiendo de la aspiración a la racionalidad con la que había venido al mundo el propio pensamiento filosófico. Con la extinción de la Filosofía, también debe desaparecer la idea de que el poder trascendental que suponemos unido a la idea de la verdad o de la libertad sea una condición necesaria para establecer formas humanas de convivencia.

---

damentales de su propia posición y de cuyo prestigio nadie puede dudar, nos proporciona la tranquilidad de una situación legal, en la cual únicamente podemos dirimir nuestras querellas mediante proceso» (I. Kant, *KrV*, B 779).

2. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt/m, 1981, p. 424.

En el concepto de Kant de una razón formal y diferenciada en sí misma, se encuentra una teoría de la modernidad. Ésta se caracteriza, por un lado, por la renuncia a la racionalidad sustantiva de las interpretaciones religiosas y metafísicas del mundo recibidas de la tradición y, por otro lado, por la confianza en una racionalidad procedimental de la que obtienen su pretendida validez nuestras concepciones, ya sean justificadas en el campo del conocimiento objetivo, de la reflexión moral o del juicio estético. Cabe preguntarse ahora: ¿acaso este concepto de la modernidad u otro análogo han de consolidarse o hundirse verdaderamente con las exigencias fundamentalistas de la teoría del conocimiento?

A continuación voy a narrar una historia de la que se deduce el lugar que ocupa la crítica de la Filosofía de Rorty. De esta forma no se resolverá la controversia, pero sí cabe, quizá, aclarar algunos de sus presupuestos. Comienzo con la crítica de Hegel al fundamentalismo de Kant. Esta crítica sustituye la forma trascendental de fundamentación por otra, la dialéctica (1). Luego continuaré con la crítica a estas dos formas de fundamentación; en primer lugar, la autocrítica que se hace en la escuela kantiana y en la hegeliana (2); a continuación consideraré aquella crítica radical, dirigida tanto contra Kant como contra Hegel, elaborada por el pragmatismo y la filosofía hermenéutica (3). Al llegar a esta situación, algunos filósofos, y no los menos importantes, responden que liquidan la aspiración a la racionalidad, sostenida hasta la fecha por la Filosofía (4). Frente a ello, pretendo por último defender la tesis de que, incluso aunque la Filosofía abandone las funciones difíciles de acomodadora y de juez, puede y debe mantener otras más modestas como vigilante e intérprete.

1. La forma dialéctica de fundamentación surge del enfrentamiento de Hegel con la trascendental. En mi examen superficial bastará con recordar que Hegel admite el reproche de que Kant ha encontrado el concepto puro de comprensión en la mesa de las formas del juicio y que se lo ha «apropiado históricamente», sin fundamentarlo. Kant no ha conseguido demostrar que las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia sean «necesarias». El Hegel de la *Fenomenología* trata de suplir esta laguna mediante una observación genética. En la reflexión trascendental, que a Kant se le antojaba un giro copernicano único, Hegel descubre el mecanismo de una inversión de la conciencia, que entra en función de continuo en la historia de la manifestación del espíritu. En el

sujeto, que se hace consciente de sí mismo y en el cual se rompe una forma de la conciencia tras otra, es donde se realiza la experiencia de que, lo que se le presenta en un principio como un ser-en-sí, sólo puede convertirse en contenido bajo las formas que previamente ha conferido al objeto. La experiencia del filósofo trascendental se repite de modo natural en el devenir-para-ello del en-sí. Hegel llama dialéctica a la reconstrucción de la elaboración de esta experiencia repetida de la que surgen de continuo estructuras cada vez más complejas y, por último surge también, no sólo *la* forma de la conciencia que Kant investigó, sino lo que se ha convertido en autónomo, incluso el saber absoluto, que permite al fenomenólogo Hegel participar en la génesis de aquellas estructuras de conciencia que Kant había encontrado hechas.

Por lo demás, puede hacerse a Hegel el mismo tipo de objeción que éste había hecho a Kant. La reconstrucción de la serie sucesiva de formas de la conciencia no es prueba alguna de la necesidad inmanente con la que, *al parecer*, se sigue una de la otra. Hegel tiene que demostrar este supuesto con otros medios, incluso bajo la forma de una lógica; de este modo funda en realidad un absolutismo con el que supera las exigencias que Kant planteaba a la Filosofía. El Hegel de la *Lógica* atribuye a la Filosofía la tarea de someter a concepto de modo enciclopédico los contenidos diseminados en las ciencias. Al propio tiempo, Hegel explicita la teoría de la modernidad, que únicamente estaba implícita en el concepto kantiano de razón y la elabora hasta convertirla en una crítica a las desviaciones de una modernidad enfrentada consigo misma. Ello vuelve a conceder a la Filosofía una función de significación actual y de importancia mundial ante la totalidad de la cultura. De este modo, Hegel —y aún más sus discípulos— hacen recaer sobre ellos aquella sospecha que ha servido para configurar la imagen del gran pensador.[3]

Pero la crítica metafilosófica a los grandes pensadores, ya sea contra el absolutismo de Hegel o contra el fundamenta-

3. Rorty parafrasea mostrando su acuerdo una sentencia de Eduard Zeller: «El hegelianismo presentó la filosofía como una disciplina que completaba al tiempo que engullía a las demás disciplinas, en vez de *fundamentarlas*. De este modo convirtió a la filosofía en algo demasiado popular, importante e interesante para ser verdaderamente profesional. Hegel exigía de los profesores de filosofía la incorporación del espíritu del mundo y no solamente el trabajo en su *especialidad*» (1981, 153).

lismo de Kant, es un producto tardío. Esta crítica sigue los pasos de una autocrítica que hace tiempo vienen realizando los seguidores de Kant y de Hegel. Quisiera llamar la atención sobre dos líneas de la autocrítica porque, a mi parecer, ambas se complementan de modo eficaz.

2. La línea de la crítica al trascendentalismo kantiano puede caracterizarse a grandes rasgos a través de la posición analítica de Strawson, la constructivista de Lorenzer y la criticista de Popper. La *recepción analítica* de la propuesta kantiana prescinde de la aspiración a la fundamentación última. Esta corriente renuncia desde el principio al objetivo que Kant trataba de alcanzar al deducir los conceptos puros del entendimiento, de la unidad de la autoconciencia y se limita a comprender los conceptos y reglas en los que debe basarse cualquier experiencia que se exponga mediante enunciados simples. El análisis se centra sobre las condiciones conceptuales imprescindibles y generales de toda experiencia. Aunque no trata de encontrar una prueba de la validez objetiva de estos conceptos fundamentales y presupuestos, este tipo de análisis mantiene una aspiración universalista. Para realizarla se reforma la estrategia trascendental de fundamentación en el sentido de un procedimiento de *test*. No puede existir alternativa razonable al sistema conceptual reconstruido por vía hipotética y que subyace en toda experiencia cuando es válido. No obstante, cada vez que se presenta una propuesta alternativa, se prueba que ésta siempre recoge partes de la hipótesis que rechazaba. Este procedimiento de argumentación se basa en la comprobación del carácter irreprochable de los conceptos y presupuestos considerados como fundamentales. En esta versión, el filósofo trascendental, convertido en algo más modesto, adopta el cometido del escéptico que trata de presentar ejemplos refutadores.[4] En otros términos, el filósofo trascendental se comporta como un científico que comprueba hipótesis.

La *posición constructivista* trata de enjugar el déficit de fundamentación surgido desde la perspectiva de la Filosofía trascendental. La posición confiesa desde el principio el carácter convencional de la organización conceptual básica de

4. G. SHÖNRICH, *Kategorien und transcendentale Argumentation*, Frankfurt/m, 1981, cap. IV, pp. 182 y ss. A. BITTNER, artículo «Trascendental», en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, tomo 5, Munich, 1974, p. 1.524.

nuestra experiencia, pero se beneficia de los medios de una crítica lingüística constructivista como crítica del conocimiento.[5] Como fundamentadas pueden darse las convenciones que se han establecido de modo claro y, de esta manera, se determinan, en lugar de liberarse, los fundamentos del conocimiento.

La *posición criticista* parece romper por entero con el trascendentalismo. Se trata de deducir la renuncia a toda fundamentación del trilema de Münchhausen entre el círculo, el retorno infinito y el recurso a las certidumbres últimas.[6] La idea de la fundamentación se sustituye por la de la comprobación crítica. Ahora bien, la crítica, considerada como equivalente de la fundamentación, es un procedimiento del que no podemos servirnos de modo incondicional. Por este motivo, con el debate sobre las reglas imprescindibles de la crítica, aparece una versión más flexible del modo de fundamentación kantiano en el interior de la trinchera del racionalismo crítico.[7]

En cierto modo, los tiros autocríticos en el campo del hegelianismo tienen la misma dirección. Cabe explicarse estas posiciones contrastándolas con la crítica epistemológica materialista del joven Lukács, quien deduce de la naturaleza la aspiración dialéctica de fundamentación y la circunscribe al mundo hecho por los seres humanos; o bien con el practicismo de un Karl Korsch o de Hans Freyer, quienes invierten la relación clásica entre la teoría y la práctica y vinculan la reconstrucción del desarrollo social a la perspectiva interesada de la construcción de un orden social futuro; o con el negativismo de Adorno quien, frente a una lógica omnicomprensiva del desarrollo, sólo deduce la confirmación de que ya no cabe desmitificar a una razón instrumental elevada a la categoría de totalidad social.

No deseo detenerme en estas posiciones. No obstante, es interesante comprobar que *las dos* líneas de la crítica corren paralelas en muchos trechos. Tanto si la autocrítica se origina en la duda sobre la deducción trascendental de Kant, o en la duda acerca de la transición hegeliana al conocimiento abso-

5. C. F. GETHMANN, R. HEGSELMANN, «Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus», en *Z. allgem. W. Theorie*, VIII, 1977, pp. 342 y ss.

6. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga, 1975.

7. H. LENK, «Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 24, 1970, pp. 183 y ss.

luto, en ambos casos se orienta en contra de la intención de demostrar que el equipamiento categorial o el modelo evolutivo de la formación del espíritu humano sean algo *necesario.* En esta medida, tanto el constructivismo como el practicismo se alejan de igual modo de la reconstrucción racional, en busca de una práctica realizadora que luego ha de posibilitar su propia configuración teórica. Por último, el constructivismo y el negativismo se parecen en el hecho de que rechazan los medios de conocimiento trascendentales y dialécticos, al tiempo que, paradójicamente, se valen de ellos. También cabe entender estos dos intentos de negación radical en el sentido de que no es posible eliminar los dos modos de fundamentación sin incurrir en contradicción.

Esta comparación entre los intentos paralelos de restringir autocríticamente las pretensiones trascendental y dialéctica de fundamentación plantea la cuestión de si las moderaciones de ambos programas de fundamentación son meras adiciones, al fortalecer las reservas de los escépticos de la fundamentación, o si, por el contrario, precisamente la retirada de los objetivos de comprobación por ambas partes es una condición para que las estrategias restringidas de fundamentación puedan completarse mutuamente, en lugar de contraponerse, como sucede hasta ahora. Por ello, me parece que el estructuralismo genético de Jean Piaget ofrece un modelo sumamente provechoso para los filósofos y para todos aquellos que quieran seguir siéndolo. Piaget entiende la «abstracción reflexiva» como el mecanismo de aprendizaje que puede aclarar el paso de una etapa cognitiva a la siguiente, en la ontogénesis en cuyo modelo la evolución cognitiva desemboca en una comprensión descentrada del mundo. La abstracción reflexiva se parece a la reflexión trascendental en el hecho de que presenta a la conciencia, distingue y reconstruye en la etapa reflexiva superior los elementos *formales* en cuanto esquemas de acción del sujeto cognoscente, elementos ocultos al principio en el *contenido* del conocimiento. Al propio tiempo, este mecanismo de aprendizaje tiene una función parecida a la que tiene en Hegel la fuerza de aquella negación que supera dialécticamente las formas de la conciencia, cuando éstas entran en contradicción consigo mismas.[8]

8. Th. KESSERLING, *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkentnnistheorie und Hegels Dialektik,* Frankfurt/m, 1981.

3. Las seis posiciones que he mencionado entre los seguidores de Kant y de Hegel se aferran a una pretensión racional que por muy cuidadosamente formulada que esté es lo que distingue a Popper y Lakatos de Feyerabend, a Horkheimer y Adorno de Foucault. Estas posiciones tienen algo que *decir* acerca de las condiciones de necesidad de una aspiración trascedental de validez de aquellas opiniones que consideramos justas y capaz de superar *todas* las limitaciones espaciotemporales. Esta pretensión de racionalidad es la que permite cuestionar a los grandes pensadores. En realidad, esta crítica es un alegato en favor de la abolición de la Filosofía. Para hacer comprensible este giro radical me referiré a otra crítica que se orienta simultáneamente contra Kant *y* contra Hegel.

En verdad, las *filosofías pragmática* y *hermenéutica* cuestionan las pretensiones de fundamentación y autofundamentación del pensamiento filosófico con mayor intensidad que los seguidores críticos de Kant y Hegel. Estas filosofías abandonan ya el horizonte en el que se mueve la filosofía de la conciencia, con su modelo de conocimiento basado en la percepción y representación de objetos. En lugar del sujeto aislado, que se orienta hacia los objetos y se convierte él mismo en objeto en el proceso de reflexión, no solamente aparece la idea de un conocimiento mediado lingüísticamente y referido a la acción, sino también el nexo entre la praxis y la comunicación cotidianas, en las que se inscriben las realizaciones cognitivas que en su origen son intersubjetivas al tiempo que cooperativas. Que este nexo se estudie como forma vital o mundo vital, como praxis o interacción mediada lingüísticamente, como juego de habla o conversación, como trasfondo cultural, tradición o historia de influencia, resulta indiferente; lo decisivo es que todos estos conceptos de sentido común alcanzan un rango que hasta ahora estaba reservado a los conceptos fundamentales de la epistemología, sin que por lo demás tengan que funcionar como éstos. Las dimensiones de la acción y del habla no tienen por qué anteponerse a la cognición. Antes bien, la praxis centrada en un objetivo y la comunicación lingüística adoptan *otra* función estratégico-conceptual, distinta de la que correspondía a la autorreflexión en la filosofía de la conciencia; ambas desempeñan funciones de fundamentación tan sólo en la medida en que ayudan a rechazar como injustificada la necesidad de conocer los fundamentos.

Charles S. Pierce cuestiona la posibilidad de una duda ra-

dical con el mismo propósito con que Dilthey cuestiona la posibilidad de una comprensión neutral. Los problemas aparecen siempre sólo en determinadas situaciones; se nos manifiestan como algo en cierto modo objetivo, porque no podemos disponer a nuestro antojo de la totalidad de nuestras relaciones vitales prácticas. Algo análogo sucede con Dilthey. Somos incapaces de entender una expresión simbólica si no disponemos de un entendimiento intuitivo previo de su contexto, porque no podemos transformar libremente el conocimiento incuestionado que alimenta a nuestra cultura en un conocimiento explícito. Cada solución de un problema y cada interpretación dependen de una red invisible de presupuestos y, debido a su carácter holístico y particularista al tiempo, no cabe englobar esta red en un análisis centrado en la generalidad. Ésta es la línea de argumentación, frente a la cual sucumbe a la crítica el mito de lo existente, esto es, las distinciones entre conocimiento sensible y comprensión, punto de vista y concepto, forma y contenido, al igual que sucede con las distinciones entre juicios analíticos y sintéticos, entre *a priori* y *a posteriori*. Esta difuminación de los dualismos kantianos recuerda aun la metacrítica de Hegel; pero el contextualismo y el historicismo que implica corta el camino de vuelta a Hegel.

No es posible ignorar las ventajas que acarrean las concepciones pragmatistas y hermenéuticas. Se prescinde de la preocupación por las manifestaciones de la conciencia, sustituida por el estudio de las objetivaciones de la acción y del habla. Se prescinde de la fijación en la función cognitiva de la conciencia, de la función representativa del lenguaje y de la metáfora visual del «espejo de la naturaleza», en favor de un concepto de las opiniones justificadas que, de acuerdo con Wittgenstein y Austin, alcanza a la totalidad de las fuerzas ilocutivas, o sea, a todo aquello que se puede decir, y no solamente a los contenidos del enunciado que determina realidades. De este modo, «decir cómo es algo» se convierte en un caso especial de «decir algo».[9]

Pero cabe preguntarse ahora si estas concepciones son solamente compatibles con una interpretación del pragmatismo y de la filosofía hermenéutica, que plantea la renuncia a la

9. RORTY (1981), p. 402. En el original dice «*saying something... is not always saying how things are*» (*Philosophy and the Mirror of Nature*), Princeton, 1979, p. 371.

pretensión racional del pensamiento filosófico y, con ello, la desaparición de la Filosofía, o bien si señalan un paradigma nuevo que avale el juego lingüístico de índole mental de la filosofía de la conciencia, pero no invalida sus modos de fundamentación adecuados y moderados a través de la autocrítica. A falta como estoy de argumentos contundentes y, sobre todo, sencillos, no puedo responder directamente a esta pregunta; por ello retorno al hilo de la narración.

4. Marx quería *superar* la Filosofía a fin de realizarla; estaba tan convencido de la verdad de la filosofía hegeliana que consideraba insoportables las discrepancias evidentes entre el concepto y la realidad que el mismo Hegel negaba. Algo muy distinto parece comportar hoy el gesto de la *abolición* de la Filosofía.

La abolición de la Filosofía se produce hoy día en tres formas más o menos evidentes a las que, por mor de la simplificación, llamaré la forma terapéutica, la heroica y la salvífica.

Wittgenstein nos ha acostumbrado a la idea de una Filosofía *terapéutica*, que opera sobre sí misma. La enfermedad que la Filosofía debe curar, es ella misma. Los filósofos han sembrado de confusión los juegos del habla que se dan en la vida cotidiana. Así pues, una Filosofía que busca su propia desaparición, al final lo deja todo como estaba, puesto que recoge las pautas de su crítica de las formas vitales autosuficientes y prácticamente agotadas en las que se encuentra. Si ha de haber un sucesor de la Filosofía abolida, el candidato con mayores posibilidades será la investigación de campo de la antropología cultural: la historia de la Filosofía pasará a considerarse como los trabajos incomprensibles de los sedicentes filósofos, una tribu asombrosa y felizmente extinguida. (Quizás algún día quepa considerar a R. Rorty como el Tucídides de esta tradición investigadora que pudo consolidarse una vez que se impuso la terapia de Wittgenstein.)

A diferencia de la abolición quietista que llevan a cabo los filósofos de criterio terapéutico, la destrucción de la historia de la Filosofía y de las ideas que acometen Georges Bataille o Heidegger pretende ser *heroica*. También en esta perspectiva los falsos usos mentales y vitales se concentran en las formas superiores de la reflexión filosófica; pero los extravíos de la metafísica y del pensamiento normativo, que hoy es preciso deshacer, no se agotan en verdaderos errores categoriales, en perturbaciones de la praxis cotidiana, sino que tienen un carácter grandioso. Esta abolición dramática de la Filosofía no

sólo promete la salvación, sino que conserva algo del *pathos* hölderliniano de una salvación en el mayor de los peligros. La forma filosófica de pensar, tan depreciada, no se debe *prohibir* sino que debe hacer lugar a *otro* medio que posibilite el retroceso no discursivo en lo impremeditado de la libertad o del Ser.

La abolición de la Filosofía se hace más manifiesta en su forma *salvífica*, de la que pueden dar ejemplo muchos logros interpretativos de un neoaristotelismo cruzado de hermenéutica. En verdad, estos ejemplos no son inequívocos en modo alguno, ya que la intención manifiesta es ahora el rescate de verdades viejas. Lo que se intenta es abolir la Filosofía bajo cuerda, y en nombre de su conservación en la medida en que se la libera de pretensiones sistemáticas. Ya no se consideran las enseñanzas de los clásicos como aportación a un debate sobre las cosas ni como patrimonio formativo preparado en una perspectiva filológico-histórica. Antes bien, una apropiación transformadora maneja los textos que habían de representar los conocimientos como fuentes de iluminación y revelación.

En la medida en que la Filosofía contemporánea se presenta bajo estas formas, satisface una pretensión que se había formulado a partir de la crítica al gran pensador Kant, especialmente al fundamentalismo de su teoría del conocimiento: frente a las ciencias, ya no aspira a la condición algo dudosa de un acomodador. Las corrientes postestructuralistas, pragmáticas tardías y neohistoricistas tienden a una concepción estrecha y objetivista de la ciencia. Frente a un conocimiento sometido a los ideales de objetividad, tratan de imponer un pensamiento iluminador o revelador y, en todo caso, no objetivador, que prescinde de las pretensiones generales y criticables, no intentando alcanzar el consenso edificado sobre unos resultados indiscutibles, y que se desprenden del universo de las concepciones fundamentadas, sin querer renunciar a la autoridad de percepciones superiores. La posición que ocupa la Filosofía abolida frente a la Ciencia coincide con la división existencialista del trabajo, como se ha propagado desde Jaspers y Sartre hasta Kolakowski: frente a la esfera de la Ciencia se alzan la creencia filosófica, la vida, la libertad existencial, el mito, la educación, etc. Todas estas oposiciones tienen la misma estructura; incluso cuando lo que Max Weber llamaba la importancia cultural de la Ciencia a veces se considere como algo bueno y otras como algo malo. Sabido es que

los filósofos del continente tienden a dramatizar los peligros del objetivismo, en tanto que el mundo anglosajón suele mantener una relación más fácil con la razón instrumental.

Richard Rorty presenta una variante de interés al contraponer un discurso anormal a otro normal. Las ciencias establecidas alcanzan la normalidad en las fases de los progresos teóricos reconocidos; luego se conocen los procedimientos mediante los cuales pueden resolverse los problemas y zanjarse las disputas. Rorty llama a estos discursos conmensurables: es posible confiar en pautas que garanticen el consenso. Los discursos serán inconmensurables o anormales mientras se sigan discutiendo las orientaciones fundamentales. Cuando estas conversaciones no conmensurables ya no se realizan con el objetivo de asegurar el tránsito a la normalidad, sino que prescinden de la finalidad de la coincidencia universal y se contentan con la esperanza de la «discoincidencia interesante y fructífera», es decir, cuando los discursos no normales *se bastan a sí mismos*, pudiendo aspirar a las cualidades que Rorty califica con el término de *edifying*. La Filosofía también desemboca en estas conversaciones edificantes una vez que renuncia a su intención de resolver problemas. En la versión de Rorty se reúnen todas las virtudes que se han conquistado mediante una abolición de la Filosofía conseguido descargando terapéuticamente, superando heroicamente y revelando hermenéuticamente: la fuerza subversiva y discreta del ocio se une con una fantasía lingüística creadora y de *élite* y con la sabiduría de la tradición. El deseo de educación prevalece sobre el deseo de verdad: «Los filósofos edificantes no pueden llevar a término la Filosofía, pero pueden impedir, sin embargo, que comience a caminar por el sendero más seguro de la ciencia.» [10] No hay duda de que esta división de funciones despierta *simpatía* en la medida en que libera a la Filosofía de las exigencias de juez supremo en materia de ciencia y de cultura. En todo caso, yo no la encuentro *convincente*, ya que no podrá conseguir que una Filosofía pragmática y hermenéutica, que va más allá de sus límites, se contenga en conversaciones edificantes al *margen* de las ciencias, sin incurrir de nuevo en la espiral de la argumentación, esto es, del discurso fundamentador.

Que es imposible que funcione la división del trabajo existencialista o, mejor dicho, exclusiva, entre la Filosofía y la

10. Rorty (1981), p. 418.

Ciencia se demuestra de modo inmediato en la forma teórico-discursiva que le da Rorty. Si la validez de las concepciones no puede medirse en última instancia con nada distinto a un acuerdo de carácter argumentativo, resulta claro que *todo* aquello sobre cuya validez podemos discutir descansa sobre un fundamento vacilante. El hecho de que, durante los debates en Física, el suelo del acuerdo racionalmente alcanzado tiemble menos bajo los pies de los participantes que en las disputas sobre moral o sobre estética, es una cuestión de diferencia de grado (como ha mostrado la teoría de la ciencia postempírica) en medida tal que ya no cabe emplear la normalización de discursos como un criterio nítido para distinguir entre la ciencia y el discurso filosófico culto.

5. Para los defensores de la división exclusiva del trabajo siempre han sido rechazables aquellas tradiciones investigadoras que representan con especial claridad el elemento filosófico *dentro* de las ciencias. Por lo tanto, el marxismo y el psicoanálisis han de ser pseudociencias, culpables de una mezcla híbrida del discurso normal y el anormal, ya que no se adaptan a la división del trabajo postulada; tal es la actitud de Rorty, al igual que la de Jaspers. Por lo que yo sé de la historia de las ciencias sociales y de la psicología, aquellas dos propuestas no son algo atípico, sino que representan eficazmente al tipo teórico con el que se inauguran nuevas tradiciones investigadoras.

Lo que puede decirse de Freud puede decirse de todos los teóricos que han abierto camino en estas disciplinas, por ejemplo, Durkheim, G. H. Mead, Max Weber, Piaget y Chomsky. Todos ellos han aplicado un pensamiento filosófico como si fuera una chispa, si cabe decirlo así, en un orden especial de investigación. La función patógena de la represión, la función constitutiva de solidaridad de lo sacro, la función constitutiva de la identidad de la adopción de roles *(Rollenübernahme)*, la modernización como racionalización social, la descentración como consecuencia de la abstracción reflexiva de las acciones, la competencia de habla como actividad constitutiva de hipótesis, cada una de estas ideas equivale a un pensamiento filosófico que hay que ampliar y, al mismo tiempo, a un campo de estudio universal y empíricamente verificable. Se comprende así por qué estas propuestas teóricas provocan periódicamente contraataques empíricos. Son ciclos de la historia científica que no quieren decir en modo alguno que estas disciplinas busquen un punto de convergencia científico

unitario. Antes parecen mostrar que se va produciendo una evolución hacia la Filosofía de las ciencias humanas que un triunfo indiscutible de las propuestas objetivistas, como la neurofisiología, esa extraña favorita de los filósofos analíticos.

Por descontado, en el mejor de las casos, lo más que puede hacerse es apuntar suposiciones más o menos sugestivas. Para que esta perspectiva no sea engañosa, no es desbarrado preguntarse si, frente a algunas ciencias, la Filosofía no puede cambiar la función insostenible de *acomodadora* por la de *vigilante*, un *vigilante* para las teorías empíricas con grandes pretensiones universalistas, que es a lo que siempre han tendido las cabezas más productivas en las distintas disciplinas. Ello es válido, sobre todo, para las ciencias que proceden de modo reconstructivo, que parten del conocimiento preteórico de sujetos competentes en el juicio, la acción y el habla, así como de los sistemas de saber cultural tradicionales, a fin de clarificar los fundamentos presuntamente universales de la racionalidad de la experiencia y el juicio, la acción y el entendimiento entre habitantes. En este empeño pueden ser muy útiles las formas moderadas de fundamentación trascendental y dialéctica. Éstas sólo son adecuadas para las hipótesis de reconstrucción, apropiadas para una posterior elaboración en relaciones empíricas. Los ejemplos de esta imbricación de la Filosofía en la cooperación científica pueden observarse por doquier, donde los filósofos se dedican a construir una teoría de la racionalidad sin plantear pretensiones fundamentalistas o, en general, omnicomprensivas y absolutistas. Antes bien, trabajan con la conciencia humilde de que aquello que la Filosofía pretendía conseguir antaño por sí sola, hoy sólo puede esperarse de la armonía feliz de diversos fragmentos teóricos.

Desde el punto de vista de mis propios intereses en el campo de la investigación considero que tal cooperación está abriéndose camino entre la teoría de la ciencia y la historia de la ciencia, entre la teoría de los actos del habla y diversas aportaciones del pragmatismo lingüístico empírico, entre la teoría de las argumentaciones informales y diversas propuestas de investigación de las argumentaciones naturales, entre la ética cognitiva y una psicología del desarrollo de la conciencia moral, entre las teorías filosóficas de la acción y la investigación de la ontogénesis de las competencias de la acción.

Si es cierto que la Filosofía entra en una tal división no exclusiva del trabajo con las ciencias humanas, pone en peli-

gro su propia identidad o, por lo menos, lo parece. R. Spaemann insiste y no sin razón, en que «toda Filosofía plantea una pretensión práctica y teórica de totalidad. No plantearla es no hacer Filosofía».[11] Ciertamente, una Filosofía que se ocupa de la aclaración de los fundamentos racionales del conocimiento, la acción y el lenguaje, aunque sea como parte de la división del trabajo, mantiene en todo caso una relación de estudio con la totalidad. Pero, ¿qué sucede con la teoría de la modernidad, con aquel tránsito a la totalidad de la cultura que habían asegurado Kant y Hegel con su concepto de razón, ya fuera éste fundamentador o absolutizado? Hasta la *Crisis de las ciencias europeas*, de Husserl, la Filosofía ha seguido extrayendo funciones de orientación de su posición de juez supremo. Si hoy prescinde de su función de juez en lo relativo a la cultura, como lo hizo con respecto a la Ciencia, ¿acaso no renuncia a la referencia a la totalidad, sobre la que hubiera podido apoyarse en su condición de «protectora de la racionalidad»?

Ahora bien, con la totalidad de la cultura sucede lo mismo que con las ciencias: la cultura no precisa fundamentación ni clasificación jerárquica alguna. De ella han surgido en la Modernidad, y desde el siglo XVIII, aquellas estructuras de racionalidad que descubren Max Weber y Emil Lask describiéndolas como esferas de valores culturales.

Con la Ciencia moderna, con el Derecho positivo y la Ética profana fundamentada en principios, con un arte que se ha hecho autónomo y una crítica artística institucionalizada, han cristalizado tres momentos en la evolución de la razón, sin ayuda siquiera de la Filosofía. Incluso sin haberse visto inducidos a ello por la crítica de la razón, los hijos e hijas de los modernos aprenden a ver cómo se ha dividido y se ha construido la tradición cultural bajo alguno de estos aspectos de racionalidad en cuestiones de verdad, de justicia o de gusto. Esto se prueba observando algunos procesos de desintegración muy interesantes. Las ciencias van despedazando las imágenes del mundo y se niegan a hacer una interpretación de la totalidad de la naturaleza y de la historia. Las éticas cognitivas prescinden de los problemas de la vida buena y se concentran en los aspectos estrictamente deónticos, susceptibles de generalización, de forma que del bien sólo queda ya lo jus-

11. R. PAEMANN, «Der Streit der Philosophen», en H. Lübbe (comp.), *Wezu Philosophie?*, Berlín, 1978, p. 96.

to. Y un arte que se ha hecho autónomo trata de conseguir la configuración, cada vez más pura de la experiencia estética fundamental, que tiene consigo misma la subjetividad desconcentrada, liberada de las estructuras espacio-temporales de la vida cotidiana; la subjetividad se independiza de las convenciones de la percepción cotidiana y de la actividad utilitaria de los imperativos del trabajo y del beneficio.

Las grandes simplificaciones que caracterizan a la modernidad no precisan de fundamentación o de justificación; pero sí suscitan problemas de mediación. ¿Cómo puede mantener su unidad una razón dividida entre sus distintos elementos en el ámbito cultural y cómo pueden mantener una relación con la praxis comunicativa de la vida cotidiana las culturas de expertos que se han refugiado en formas esotéricas? Un pensamiento filosófico que aún no ha olvidado el problema de la racionalidad y que aún no ha renunciado a un análisis de las condiciones de lo incondicionado ha de enfrentarse con esta doble necesidad de mediación.

Los problemas de mediación se plantean en principio dentro de las esferas de la Ciencia, la Moral y el Arte. En estos campos se dan contracorrientes; así, las propuestas investigadoras no objetivistas en las ciencias humanas imponen puntos de vista de crítica moral y estética, sin cuestionar la primacía de los asuntos relativos a la verdad. Así, también, el debate sobre la ética de la responsabilidad y de la convicción, y la atención más intensa que se presta a las causas utilitarias dentro de las éticas universales, hacen intervenir puntos de vista del cálculo de consecuencias y de la interpretación de necesidades, que residen en el ámbito de validez de lo cognitivo y lo expresivo. Por último, el arte de posvanguardia se caracteriza por la extraña simultaneidad de las corrientes realistas y políticamente comprometidas con la auténtica prosecución de la modernidad clásica, lo cual explica el mantenimiento del juicio estético. Pero con el arte realista y comprometido se manifiestan también en el ámbito de la riqueza formal, liberado por la vanguardia, elementos cognitivos y práctico-morales. Parece como si en estas contracorrientes, los momentos racionales, radicalmente diferenciados, indicaran el camino de una unidad que solamente puede recuperarse del lado de acá, de las culturas de expertos, esto es, en la vida cotidiana y no más allá de éstas en los propósitos y despropósitos de la filosofía clásica de la razón.

En la praxis comunicativa cotidiana han de imbricarse in-

terpretaciones cognitivas, esperanzas morales, expresiones y valoraciones. Los procesos de entendimiento del mundo vital *(Lebenswelt)* precisan de una tradición cultural *en toda la amplitud de su horizonte* y no solamente de las bendiciones de la Ciencia y de la Técnica. De este modo, la Filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad en su cometido de intérprete del mundo vital. Cuando menos podría ayudar a poner en movimiento la articulación inmóvil de lo cognitivo-instrumental, con lo práctico-moral y lo estético-expresivo, todo lo cual está paralizado, como una maquinaria que se obstinara en atascarse.[12] Como mínimo, podemos identificar por fin el problema al que se enfrenta la Filosofía cuando ésta abandona la función del juez inspector de cultura a cambio de la de un intérprete mediador. ¿Cómo es posible abrir las esferas de la Ciencia, de la Moral y del Arte, encapsuladas bajo la forma de culturas de expertos, y vincularlas de tal modo a las tradiciones empobrecidas del mundo vital que, sin perder su racionalidad peculiar, consigan que se establezca un equilibrio nuevo entre los momentos separados de la razón en la praxis cotidiana comunicativa?

En todo caso, la crítica a los grandes pensadores puede mostrar su desconfianza por última vez y preguntar qué es lo que autoriza a los filósofos no solamente a conservar un espacio para estrategias teóricas muy ambiciosas en el ámbito interno de los sistemas científicos, sino también a ofrecer sus servicios de intérprete hacia el exterior, para establecer una mediación entre el mundo de lo cotidiano y una modernidad cultural que se ha retrotraído a su esfera autónoma. Creo que precisamente las filosofías hermenéutica y pragmática contestan a esta pregunta en la medida en que atribuyen autoridad epistémica a la comunidad de quienes cooperan y hablan mutuamente. Esta praxis cotidiana comunicativa posibilita un entendimiento basado en las pretensiones de validez y ello como única alternativa a una u otra influencia unilateral más o menos intensa. Como quiera que las pretensiones de validez que solemos vincular en la conversación con nuestras convicciones trascienden el contexto en que se dan, ya que superan unos horizontes espaciotemporales limitados, todo acuerdo conseguido o reproducido por medios comunicativos ha de apoyarse sobre un potencial de fundamentos

12. J. HABERMAS, «Die Moderne - ein unvollendetes Projekt», en *ibíd.*, *Kleine politische Schriften*, I-Iv, Frankfurt/m, pp. 444 y ss.

existentes pero, en todo caso, fundamentos. Los fundamentos están hechos de un material especial y nos obligan a pronunciarnos sobre ellos con un simple sí o no. De este modo se incorpora a las condiciones de la acción basada en el entendimiento un elemento de incondicionalidad. Y este elemento es el que diferencia la validez que reclamamos para nuestras concepciones de la mera validez social de una praxis habitual.[13] Lo que aceptamos justificado para otra persona es una cuestión de fundamentación y no un asunto de costumbres vitales. Por ello existe un interés filosófico «en considerar que en nuestras prácticas sociales de justificación hay algo más que esas meras prácticas».[14] Este mismo interés se da también en la tozudez con que la Filosofía se aferra a la función de protectora de la racionalidad; una función que, según mi experiencia, cada vez provoca mayores iras y, desde luego, ya no garantiza privilegio alguno.

---

13. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo I, Frankfurt/m, 1981, pp. 168 y ss.
14. Rorty (1981), p. 422.

II. CIENCIAS SOCIALES RECONSTRUCTIVAS VS. COMPRENSIVAS (VERSTEHENDE) *

* Ponencia presentada en una conferencia sobre *Moralidad y Ciencias Sociales*, convocada por R. Bellah, N. Haan y P. Rabinow, en Berkeley, marzo de 1980. Traducido del inglés al alemán por Max Looser. Publicado primeramente en N. HAAN, R. N. BELLAH, P. RABINOW, M. SULLIVAN (Eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, Nueva York, 1983, páginas 251-270.

OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS

Permítaseme comenzar con una observación personal. Cuando en 1967, por primera vez, sostuve la tesis de que las ciencias sociales no debían prescindir de la dimensión hermenéutica en la investigación, es decir, que sólo cabe obviar el problema de la comprensión, al precio de admitir deformaciones, tuve que habérmelas con dos tipos de objeciones.[1]

La primera era la insistencia en que la hermenéutica no es asunto de la metodología. Hans-Georg Gadamer señaló que el problema de la comprensión se plantea ante todo en contextos no científicos, ya sea en la vida cotidiana, en la Historia, en el Arte o en la Literatura o bien, en general, en relación con las tradiciones. En consecuencia, según esto, la hermenéutica filosófica se encuentra ante la tarea de aclarar los procesos de comprensión habituales y no ante el intento o procedimiento sistemáticos de recopilar y analizar datos. Gadamer concibe el «método» como algo contrapuesto a la «verdad». La verdad sólo puede establecerse mediante la praxis frecuente e ingeniosa de la comprensión. Como actividad, la hermenéutica, en el mejor de los casos, es un arte y nunca un método, así como una fuerza subversiva en la ciencia, fuerza que tergiversa todo intento sistemático.[2] El segundo tipo de objeción procedía de los representantes de la corriente mayoritaria en las ciencias sociales, que añadían una objeción complementaria. Éstos afirmaban que el problema de la interpretación reside en su mistificación. No existen problemas generales de interpretación, sino solamente problemas aislados

1. J. HABERMAS, «Zur Logik der Sozialwissenschaften. Ein Literaturbericht», Addenda a *Philosophische Rundschau*, Tubinga, 1967; reimpreso en *ibid.*, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/m, 1982, pp. 89 y ss.

2. H. G. GADAMER, «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu "Wahrheit und Methode"», en K.-O. APEL y cols., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/m, 1971, pp. 57 y ss.

que pueden resolverse con las técnicas habituales de investigación. Una operacionalización cuidadosa de los términos teóricos, esto es, una comprobación de la validez y fiabilidad de los instrumentos podría evitar las influencias imprevistas que surgen por otro lado de la complejidad del lenguaje común y de la vida cotidiana, tan difíciles de analizar y de dominar.

En la controversia de mediados del decenio de 1960, se exageró la importancia de la hermenéutica para convertirla en un sustituto filosófico de la ontología heideggeriana o se le restó importancia, como si fuera resultado de las dificultades de medición. Desde entonces ha variado sustancialmente esta situación. Los argumentos principales de la hermenéutica filosófica gozan hoy de amplia aceptación (aunque no como doctrina filosófica, sino como paradigma de investigación) *dentro* de las ciencias sociales, especialmente de la Antropología, la Sociología y la Psicología Social. Paul Rabinow y William Sullivan han calificado la situación como «cambio interpretativo».[3] En el curso del decenio de 1970 se abrieron paso diversas tendencias dentro y fuera del mundo académico que trataban de imponer el paradigma interpretativo. Permítaseme mencionar solamente algunas.

En primer lugar se produjo el debate entre Popper y Kuhn y el ascenso de una teoría de la ciencia postempírica que debilitó la autoridad del positivismo lógico y, con ello, destruyó la visión de una ciencia nomológica más o menos unitaria. Una derivación de ello es una traslación del acento dentro de la historia de la ciencia de las construcciones normativas a las propuestas de índole hermenéutica.

Por lo demás, se hizo patente el fracaso de las ciencias sociales convencionales, que no pudieron cumplir sus promesas teóricas y prácticas. La investigación sociológica no supo estar a la altura de las pautas, como las impuestas por la teoría general de Parsons; la teoría económica keynesiana fracasó en la esfera política de las medidas eficaces; y en la Psicología fracasó la pretensión explicativa universal de la teoría del aprendizaje, que se había presentado como el ejemplo típico de una ciencia exacta del comportamiento. Todo ello abrió el camino a concepciones nuevas, que se formulaban en desarrollo de la fenomenología, del Wittgenstein tardío, de la herme-

3. P. RABINOW y W. M. SULLIVAN (comps.), *Interpretative Social Science*, Berkeley, 1979.

néutica filosófica, de la teoría crítica, etc. Tales propuestas resultaban atractivas, ya que suponían alternativas al objetivismo dominante y no porque fueran manifiestamente superiores.

Entretanto se impusieron dos postulados con relativo éxito y que proporcionaron ejemplo para un tipo interpretativo de las ciencias sociales: el estructuralismo en la Antropología, en la Lingüística y —menos convincentemente— en la Sociología, y el estructuralismo genético, en la Psicología evolutiva, un modelo que resulta muy prometedor para el análisis de la evolución social, del desarrollo de concepciones del mundo y de sistemas de creencias morales y ordenamientos jurídicos.[4]

Otra tendencia, que merece mención, es la nueva orientación conservadora en el ámbito filosófico, que ha traído consigo un cambio en los supuestos básicos de los científicos sociales. De un lado, se ha producido cierta resurrección de las propuestas biologistas, que habían perdido crédito en los últimos decenios por razones políticas (por ejemplo, la sociobiología y la investigación genética sobre la inteligencia); por otra parte, se ha dado una vuelta al relativismo, historicismo, existencialismo y nietzscheanismo de todo tipo, un cambio de actitud que abarca desde las disciplinas más rigurosas, como la teoría de la ciencia y la lingüística, hasta la crítica literaria y la ideología arquitectónica, pasando por las zonas menos rigurosas de la investigación en el terreno de la historia de la cultura. Las dos tendencias son expresión del mismo síndrome, manifiesto en la creencia ampliamente difundida de que todos los rasgos universales que tiene la cultura humana se remiten más bien a la naturaleza del ser humano, que a la infraestructura racional del lenguaje, el conocimiento y la acción de los hombres, es decir, de la misma cultura.

DOS MODOS DEL USO DEL HABLA

Permítaseme, ante todo, exponer qué entiendo por hermenéutica. Toda expresión de significado —ya sea una manifestación (verbal o no verbal), un artefacto cualquiera como una herramienta, por ejemplo, una institución o un texto— se

4. R. J. Bernstein, *Restructuring of Social and Political Theory*, Nueva York, 1976.

puede identificar desde una perspectiva doble, como acontecimiento material y como una objetivación inteligible de significado. Podemos describir, explicar o predecir, un murmullo que se parece a la expresión de una frase hablada, sin tener idea de lo que significa esta expresión. Para comprender (y formular) su significado, es preciso participar en algunas acciones comunicativas (reales o imaginadas) en cuyo curso se emplee de tal modo la citada frase que resulte comprensible a los hablantes, al auditorio y a las personas de la misma comunidad lingüística que casualmente se encuentren allí. Richard Rorty pone un ejemplo extremo: «Aunque pudiéramos predecir los sonidos que en el año 4000 emitirá la comunidad investigadora, no estaríamos en condiciones de participar en su conversación.» [5] La contradicción entre la «previsión del comportamiento lingüístico futuro» y el hecho de «participar en su conversación» indica dónde está la diferencia más importante entre dos modos distintos del uso del habla.

O bien *se dice: «esto es así o esto no es así»*, o bien *se dice algo a alguien* de forma que *éste comprenda lo que se le dice.* Únicamente el segundo modo del uso lingüístico está vinculado interna o conceptualmente a las condiciones de la comunicación. El hecho de decir cómo funcionan las cosas no depende necesariamente de una forma de comunicación que se haya producido en la realidad o que sea imaginaria; no es preciso *hacer* enunciado alguno, esto es, realizar un acto de habla. En su lugar, uno puede decirse a sí mismo «p» o, simplemente, pensar «que p». Por el contrario, para entender lo que se le dice a uno, es necesario participar en una acción comunicativa. Tiene que producirse una situación de habla (o, al menos ha de suponerse) en la que un hablante en comunicación *con* un auditorio se expresa *sobre* algo de lo que *aquél* quiere decir. En el caso del uso del habla puramente cognitivo y no comunicativo solamente está implícita *una* relación fundamental. Llamémosla la relación entre frases, y algo en el mundo «sobre» lo cual las frases dicen algo. Por el contrario, si se emplea el lenguaje a efectos de entenderse con alguien (aunque sólo sea para dejar constancia de un desacuerdo) se dan tres de estas relaciones, por cuanto el hablante expresa algo *de* su opinión, comunica *con* otro miembro de su comunidad

5. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N. J., 1979, p. 355.

lingüística *sobre* algo en el mundo. La epistemología se ocupa de esta última relación entre el lenguaje y la realidad, mientras que la hermenéutica se ocupa al mismo tiempo de la triple relación de una manifestación que sirve *a*) como expresión de las intenciones de un hablante, *b*) como expresión para el establecimiento de una relación interpersonal entre el hablante y el oyente y *c*) como expresión sobre algo que hay en el mundo. Además, este intento de aclarar el significado de una expresión lingüística nos sitúa ante una cuarta relación de carácter intralingüístico interna al habla, esto es, la que se da entre una manifestación concreta y la multiplicidad de posibles manifestaciones que cabe hacer en la misma lengua.

La hermenéutica considera la lengua, por así decirlo, en funcionamiento, esto es, en la forma en que es empleada por los participantes con el objetivo de llegar a la *comprensión* conjunta de una cosa o a una opinión común. La metáfora visual del observador que «ve» algo, no ha de oscurecernos el hecho, sin embargo, de que la lengua en su realización está inserta en relaciones que son más complicadas que la simple relación de hablar «sobre» (y que los tipos de intenciones que le están subordinadas). Cuando el hablante dice algo dentro de un contexto cotidiano no solamente se refiere a algo en el mundo objetivo (como el conjunto de lo que es o podría ser), sino también a algo en el mundo social (como el conjunto de relaciones interpersonales legítimamente reguladas) y a algo en el mundo propio y subjetivo del mismo hablante (como el conjunto de vivencias manifestables a las cuales tiene un acceso privilegiado).

De esta forma, se expresa la triple vinculación entre manifestación y mundo *intentione recta*, es decir, en la perspectiva del hablante y del oyente. Esta misma vinculación puede analizarse *intentione obliqua*, desde la perspectiva del mundo vital o desde el trasfondo de los supuestos y prácticas conjuntas, en las que toda comunicación aparece inmersa desde el comienzo y en forma indiscutida. Desde esta perspectiva, la lengua realiza tres funciones: *a*) la reproducción cultural o actualización de las tradiciones (desde este punto de vista elabora Gadame su hermenéutica filosófica), *b*) la integración social o coordinación de planes de diversos actores en la interacción social (desde esta perspectiva ha elaborado una teoría de la acción comunicativa), y *c*) la socialización o la

interpretación cultural de necesidades (desde esta perspectiva bosquejó G. H. Mead su psicología social).

Es decir, en tanto que el uso cognitivo y no comunicativo del habla requiere la aclaración del nexo entre la frase y la circunstancia, ya sea bajo la forma de las correspondientes intenciones, de las actitudes propositivas, de las tendencias a la adaptación y de las condiciones de realización, el uso comunicativo nos obliga a enfrentarnos al problema de cómo se une esta relación con las otras dos relaciones (la expresión «es *de* algo» y «compartir algo *con* alguien»). Como he mostrado en otro lugar, este problema puede resolverse en conceptos de los mundos ontológico y deontológico, en las pretensiones de validez, en las actitudes de si/no y en las condiciones del consenso racionalmente motivado.

Podemos ver por qué el hecho de «decir algo a alguien» y «entender lo que se dice» descansan sobre presupuestos más complejos y mucho más exigentes que el simple hecho de «decir (o pensar) que una cosa es así». Quien observe o piense «p» o tenga intención de que «p» se introduzca, toma una posión *objetivadora* acerca de algo en un mundo objetivo. Por el contrario, quien participa en procesos comunicativos en cuanto dice algo y comprende lo que se dice (ya sea esto una opinión que se ha de *repetir*, una comprobación que se *hace*, una promesa o una orden que se *dan*; o ya sean intenciones, deseos, sentimientos o estados de ánimo que se *expresan*) tiene que adoptar una actitud *realizadora (performative)*. Esta actitud permite el cambio entre la tercera persona o actitud objetivadora, segunda persona o actitud reglada y primera persona o actitud expresiva. La actitud realizadora permite cambiar la disposición ante las pretensiones de validez (verdad, corrección normativa, sinceridad), que formula el hablante en espera de una respuesta afirmativa o negativa por parte del oyente. Estas pretensiones suscitan una valoración crítica de forma que el reconocimiento intersubjetivo de las respectivas pretensiones pueda servir como fundamento para un consenso motivado racionalmente. En la medida en que el hablante y el oyente se entienden recíprocamente en una actitud realizadora, participan también en aquellas funciones que completan sus acciones comunicativas para la reproducción del mundo vital común.

INTERPRETACIÓN Y OBJETIVIDAD DE LA COMPRENSIÓN (VERSTEHEN)

Si comparamos la posición de la tercera persona en el caso de aquellos que se limitan a decir cómo son las cosas (ésta es, por lo demás, la posición de los científicos) con la posición realizadora *(performativen)* de quienes tratan de comprender aquello que se les dice (así es, entre otras, la posición de los intérpretes) se hacen manifiestas las consecuencias metodológicas de una dimensión investigadora hermenéutica. Permítaseme señalar tres de las implicaciones más importantes de los procedimientos hermenéuticos.

En primer lugar, los intérpretes prescinden de la superioridad de la posición privilegiada del observador, ya que se ven involucrados, al menos de modo virtual, en los tratos sobre el sentido y la validez de las manifestaciones. Al participar en acciones comunicativas, aceptan en lo fundamental la misma posición de aquellos cuyas manifestaciones tratan de comprender. Ya no gozan de inmunidad frente a los pronunciamientos afirmativos o negativos de las personas que participan o de los legos, sino que están inmersos en un proceso de crítica cambiante. En el curso de un proceso de entendimiento —ya sea virtual o real— no puede darse decisión alguna *a priori* acerca de quién ha de aprender de quién.

En segundo lugar, los intérpretes no solamente prescinden de su posición de seguridad frente a la esfera objetiva al adoptar una actitud realizadora, sino que se enfrentan al problema de cómo superar la dependencia contextual de su interpretación. No pueden tener la seguridad previa de que tanto ellos como los otros participantes partan de los mismos supuestos y prácticas. La comprensión global previa de la situación hermenéutica que tenga el intérprete solamente puede comprobarse de modo parcial y no cuestionarse en su totalidad.

Tan problemático como el distanciamiento del intérprete en cuestiones de validez y de descontextualización de sus significados resulta ser el hecho de que el habla cotidiana se extiende a enunciados no descriptivos y pretensiones de validez no cognitivas. En la vida cotidiana solemos estar (o no estar) de acuerdo con mucha más frecuencia sobre la rectitud de acciones y normas, la adecuación de valoraciones y pautas y la autenticidad u honestidad de un autorretrato, que sobre la veracidad de las proposiciones. Por esta razón el conocimien-

to de que hacemos uso cuando decimos algo a alguien es más comprensivo que el conocimiento estrictamente proposicional o relativo a la verdad. Para comprender lo que se les dice, los intérpretes tienen que poseer un conocimiento que se apoye sobre *otras* pretensiones de validez. Por esta razón, una interpretación correcta no es verdadera sin más, como puede serlo una proposición que da cuenta de una circunstancia; antes bien, cabe decir que una interpretación correcta acierta con el significado del *interpretandum*, que el intérprete ha de captar, o bien se adecúa a él o lo explicita.

Éstas son las tres consecuencias que se derivan del hecho de que «comprender lo que se dice» precisa *participación* y no mera *observación*. Tampoco debe sorprender que todo intento de fundamentar la Ciencia en la interpretación tropiece con dificultades. Un obstáculo importante reside en averiguar cómo es posible medir con igual seguridad las expresiones simbólicas que los fenómenos físicos. A mediados de los años sesenta, Aaron Cicourel hizo un buen análisis de la conversión en datos «duros», de expresiones simbólicas dependientes de contextos, y cuyos significados son inmediatos de un modo intuitivo.[6] Las dificultades residen en el hecho de que aquello que se comprende en una actitud realizadora tiene que traducirse en algo que pueda determinarse desde el punto de vista de una tercera persona. La actitud realizadora, necesaria para la interpretación, permite que haya transiciones regulares entre la primera, la segunda y la tercera personas. No obstante, y a efectos de medición, la actitud realizadora de una de ellas ha de supeditarse a la posición objetivadora. Otro problema reside en que a menudo se deslizan juicios de valor en el discurso, cuya única función es la determinación de los datos. Estas dificultades se deben a que el marco teórico para el análisis empírico del comportamiento cotidiano ha de unificarse necesariamente con el marco de referencia de las interpretaciones cotidianas de los participantes. Sus interpretaciones, sin embargo, están vinculadas con pretensiones de validez cognitivas *y* no cognitivas, en tanto que las proposiciones teóricas sólo tienen como referencia la verdad. Charles Taylor y Alvin Gouldner, por lo tanto, han razonado acertadamente demostrando la imposibilidad de que haya lenguajes axiológicamente neutros en el ámbito de las ciencias sociales

6. A. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Glencoe, 1964.

comprensivas.[7] Esta posición cuenta con el apoyo de muchas escuelas filosóficas distintas, con argumentos de Wittgenstein, Quine, Gadamer y, por supuesto, Marx.

En resumen, toda ciencia que permite las objetivaciones de significados como parte de su ámbito de conocimiento ha de hacer frente a las consecuencias metodológicas de la *función participativa* de un intérprete que no «da» significado a las cosas observadas, sino que tiene que hacer explícita la significación «dada» a objetivaciones que únicamente pueden comprenderse como procesos de comunicación. Estas consecuencias constituyen una amenaza frente a aquella independencia del contexto y aquella neutralidad axiológica, que parecen ser necesarias para la *objetividad* del conocimiento teórico.[8]

¿Hemos de llegar a la conclusión de que habría que aceptar la posición de Gadamer en y para las ciencias sociales? ¿Es el cambio interpretativo el tiro de gracia para el *status* rigurosamente científico de todas las propuestas no objetivistas? ¿Debemos seguir la recomendación de Rorty y no solamente equiparar a las ciencias sociales con las ciencias del espíritu, sino también con la crítica literaria, la poesía, la religión y hasta la conversación culta en general? ¿Debemos admitir que las ciencias sociales, en el mejor de los casos, colaboran a nuestra formación cultural, siempre que no las sustituyamos por algo más serio, como la neuropsicología o la bioquímica? Entre los científicos sociales suelo encontrar tres reacciones ante estas cuestiones. Si mantenemos separadas

7. Ch. TAYLOR, «Interpretation and the Science of Man», en *Review of Metaphysics*, 25, 1971, pp. 3-51.

8. Permítaseme añadir que, con la distinción entre ciencias hermenéuticas y no hermenéuticas no pretendo preconizar un dualismo ontológico entre determinados ámbitos de la realidad (por ejemplo, cultura *vs.* naturaleza, valores frente a hechos u otras delimitaciones neokantianas parecidas, como las que han preconizado Windelband, Rickert y Cassirer). Antes bien, lo que sostengo es una distinción *metodológica* entre ciencias que han de abrirse el acceso a su ámbito de conocimiento mediante la comprensión de lo que se dice a alguien y las que no tienen necesidad de tal cosa. Aunque todas las ciencias han de ocuparse naturalmente de problemas de interpretación en la esfera metateórica (y tal fue el punto crucial de la teoría postempírica de la ciencia, cf. Mary HESSE, «In Defense of Objectivity», en *Proceedings of the British Academy*, vol. 58, Londres, British Academy, 1972), únicamente aquellas que muestran una dimensión hermenéutica tienen que habérselas con problemas de interpretación, ya en lo que se refiere a la *producción de datos*. A este respecto habla A. Giddens del problema de la

las pretensiones de objetividad y de intensidad explicativa, podremos distinguir un «objetivismo hermenéutico» de una «hermenéutica radical» y un «reconstruccionismo hermenéutico».

Algunos científicos sociales restan importancia a las dramáticas consecuencias del problema de la interpretación por cuanto retroceden hasta una forma de teoría intuitiva de la comprensión. Esta teoría descansa en realidad sobre el supuesto de que podemos meternos en la conciencia de otra persona y descifrar el significado de lo que dice, desde el punto de partida hermenéutico del intérprete. En mi opinión, esta derivación ya no es practicable, desde la convincente crítica que Gadamer hizo a la teoría de la intuición del joven Dilthey.

En consecuencia, otros no dudan en extender los planteamientos fundamentales de una hermenéutica radical, con las fundamentaciones de Gadamer o de Rorty, a aquella esfera que (según ellos mismos) se ha considerado, desgraciada y equivocadamente, como la esfera propia de la ciencia social. Ya con cierto malestar ya con sentimientos llenos de esperanza, estos científicos sociales prescinden tanto de la pretensión de objetividad como de la aspiración a un conocimiento explicativo. Una consecuencia de todo ello es el relativismo de una u otra especie, lo que supone que diversas actitudes o interpretaciones, en realidad reflejan distintas orientaciones axiológicas.

«doble hermenéutica» (cf. las *New Rules of Sociological Method*, de éste, Londres, 1976). Con esta definición metodológica de las ciencias que proceden de modo hermenéutico contradigo la concepción de Rorty de la hermenéutica como una actividad que se limita a los «discursos desviados». Ciertamente, es la ruptura de la comunicación habitual la que más a menudo plantea esfuerzos hermenéuticos en la vida cotidiana. Sin embargo, la necesidad de interpretación no solamente se da en las situaciones en las que ya no se entiende nada o en las que se siente una especie de excitación nietzscheana con respecto a lo imprevisto, lo nuevo y lo creador. Esta necesidad surge también en los encuentros absolutamente triviales con aquello que no nos es tan familiar. Bajo el microscopio de los etnometodólogos los rasgos más corrientes de la vida cotidiana se convierten en algo extraño. Esta necesidad generada de modo completamente artificial de la interpretación es el caso habitual en las ciencias sociales. La hermenéutica no está reservada al noble y al irrespetuoso con las convenciones. Cuando menos, la concepción aristocrática de la hermenéutica que tiene Rorty no es apropiada a la metodología de las ciencias sociales.

Por lo demás, a la vista de los problemas de interpretación, otros están dispuestos a renunciar al postulado convencional de la neutralidad axiológica. No admiten aplicar a las ciencias sociales el modelo de una ciencia rigurosamente nomológica pero, al mismo tiempo, abogan por la necesidad *y* la posibilidad de postulados teóricos que consigan producir un conocimiento objetivo al tiempo que teórico. Esta posición está necesitada de justificación.

PRESUPUESTOS DE RACIONALIDAD DE LA INTERPRETACIÓN

Permítaseme al comienzo mencionar un argumento que, si se aplica aisladamente, podría mostrar cómo los intérpretes pierden el privilegio del observador ajeno o de la tercera persona, a causa de su participación inevitable en el proceso de comprensión, pero que, *por la misma razón*, disponen de los medios precisos para mantener la imparcialidad en dicho proceso. El caso paradigmático para la hermenéutica es la interpretación de un texto tradicional. Los intérpretes parecen entender en un principio las frases de su autor; luego descubren con inquietud que no comprenden el texto correctamente, es decir, que no lo entienden tan bien como para responder a las preguntas del autor, si llegara el caso. Los intérpretes entienden esta situación en el sentido de que aún están refiriendo el texto a un contexto distinto de aquel al que pertenece. Tienen que revisar la idea que de él se hacen. Este tipo de distorsión de la comunicación constituye el punto de partida. Tratan entonces de comprender por qué el autor (que cree sin dudar en la existencia de ciertas realidades, que están en vigor determinados valores y normas, que se pueden adscribir determinadas vivencias a ciertos sujetos) hace ciertas afirmaciones en su texto, respeta o quebranta determinadas convenciones y, finalmente, por qué expresa determinadas intenciones, disposiciones, sentimientos y cosas análogas. Únicamente, en la medida en que los intérpretes consigan averiguar los *motivos* por los que sus manifestaciones le parezcan racionales al autor, entenderán lo que éste haya querido decir.

En consecuencia, los intérpretes comprenden el significado de un texto sólo si comprenden *por qué* el autor se sintió

justificado para hacer determinadas afirmaciones (como si fueran ciertas), para reconocer determinados valores y normas (como si fueran justos) y para expresar determinadas vivencias (como si fueran auténticas) o bien, para atribuírselas a otros. Los intérpretes tienen que explicar el contexto que el autor, evidentemente, ha presupuesto como conocimiento conjunto del público coetáneo, siempre que las dificultades actuales que plantea el texto no hayan aparecido ya, en el momento de su redacción o, cuando menos, no lo hayan hecho de modo tan intenso. Este procedimiento se explica en función de la racionalidad inmanente, con la que cuentan los intérpretes en el caso de todas las manifestaciones en la medida en que atribuyen éstas a sujetos de cuya racionalidad no tienen motivo alguno para dudar de antemano. Los intérpretes no pueden entender el contenido semántico de un texto si no tienen presentes los mismos motivos que el autor tuvo necesariamente en la situación originaria.

Por otro lado, tampoco es lo mismo que los motivos sean razonables o sólo lo parezcan, ya se trate de motivos para afirmar hechos, para recomendar normas y valores, o para expresar deseos y sentimientos. Por tal motivo, los intérpretes no pueden considerar y comprender tales motivos sin enjuiciarlos al menos implícitamente, esto es, sin tomar posición frente a ellos en un sentido positivo o negativo. También puede ser que los intérpretes dejen sin comprobar ciertas pretensiones de validez y se decidan a no dar por contestadas determinadas cuestiones, como ha hecho el autor, sino a mantenerlas como un problema irresuelto. En todo caso, los motivos sólo pueden *comprenderse* en la medida en que se toman en serio y se *valoran* como motivos. Por ello, los intérpretes sólo aclaran el significado de una expresión oscura cuando explican cómo se ha producido dicha oscuridad, esto es, por qué los motivos que el autor haya aducido en su contexto ya no resultan convincentes para nosotros.

En cierto sentido, toda interpretación es una interpretación *racional*. En el proceso de comprensión, así como en la valoración de motivos, los intérpretes no pueden por menos de postular pautas de racionalidad determinadas, o sea, pautas que ellos mismos consideran como vinculantes para todas las partes, inclusive para el autor y sus coetáneos (en la medida en que éstos pudieran y quisieran entrar en la comunicación que luego recuperarían los intérpretes). Por supuesto

esta advocación normalmente implícita de unas pautas presuntamente universales de racionalidad no es prueba alguna de la racionalidad de las pautas propuestas, ni siquiera aunque para los sufridos intérpretes obsesionados por la comprensión, sean en cierto modo inexcusables. Pero la intuición fundamental de cualquier hablante competente de que, bajo ciertas circunstancias, su pretensión de verdad, rectitud normativa y veracidad son universales, es decir, válidas para todo el mundo, proporciona la excusa para echar una breve ojeada al análisis pragmático-formal, que se concentra en las condiciones generales y necesarias de la validez de las manifestaciones y actos simbólicos. Me refiero a las reconstrucciones racionales del *know-how* del sujeto capaz de hablar y de actuar y al que se confía la producción de manifestaciones válidas y que también es capaz de distinguir entre las manifestaciones válidas y las no válidas, al menos de un modo intuitivo.

Ésta es la esfera de disciplinas como la Lógica y la Metamatemática, la Teoría del Conocimiento y la Ciencia, la Lingüística y la Filosofía del Lenguaje, la Ética y la teoría de la acción, la Estética y la teoría de la argumentación, etc. Todas estas disciplinas tienen el objetivo común de dar cuenta del conocimiento preteórico y del dominio intuitivo de los sistemas normativos, que se encuentran en la base de la producción y enjuiciamiento de manifestaciones y producciones simbólicas, ya se trate de conclusiones correctas, buenos argumentos, descripciones acertadas, explicaciones o predicciones, oraciones gramaticales, actos de habla conseguidos, acciones instrumentales eficaces, valoraciones ajustadas, autodescripciones auténticas, etc. Al explicitar las condiciones de la validez de las manifestaciones, las reconstrucciones racionales pueden explicar los casos desviados, y con esta autoridad legislativa indirecta también pueden aspirar a ejercer una función *crítica*. En la medida en que las reconstrucciones racionales hacen que las diferenciaciones entre las pretensiones de validez trasciendan las fronteras tradicionales, pueden determinar nuevas pautas analíticas y adoptar en consecuencia una función *reconstructiva*. Y si conseguimos analizar condiciones de validez muy generales, pueden darse reconstrucciones racionales que pretendan describir universales y, por lo tanto, representar un conocimiento *teórico* competitivo. En esta esfera, aparecen argumentos *trascendentales* débiles que tratan

de probar la inexcusabilidad, esto es, la irrenunciabilidad de los presupuestos de las prácticas relevantes.[9]

Estos tres rasgos (contenido crítico, función constructiva y fundamentación trascendental del conocimiento teórico) han hecho que, a veces, los filósofos traten de obligar a determinadas reconstrucciones, demostrar las pretensiones de los fundamentos últimos. Por ello, resulta importante ver que *todas* las reconstrucciones racionales, al igual que los otros tipos de conocimiento, sólo pueden tener *status* de hipótesis. Pueden descansar sobre una elección errónea de ejemplos, oscurecer y deformar intuiciones correctas y, lo que es más frecuente, pueden generalizar abusivamente los casos individuales. Por lo tanto, precisan otras confirmaciones. La crítica justificada a todas las pretensiones apriorísticas y trascendentales fuertes no supone que haya que desalentar los intentos de comprobar las reconstrucciones racionales de competencias supuestamente básicas y, de esta manera, observar de modo indirecto si logran emplearse en las teorías empíricas como *inputs*.

Se trata aquí de teorías explicativas bien del logro ontogenético de capacidades cognitivas, lingüísticas y socio-morales; bien del proceso evolutivo y de la incorporación institucional de estructuras innovativas de la conciencia en la historia; o bien de teorías, para explicar las desviaciones sistemáticas (por ejemplo, las patologías del habla, las ideologías o los programas de investigación degenerados). Un ejemplo oportuno es el tipo no relativista de interrelación entre teoría de la ciencia e historia de la ciencia propuesto por Lakatos.

EL EJEMPLO DE LA TEORÍA DEL DESARROLLO MORAL DE KOHLBERG

Quisiera mencionar el ejemplo de la teoría de Lawrence Kohlberg para fundamentar la afirmación de que las ciencias sociales pueden ser sabedoras de su dimensión hermenéutica y, al mismo tiempo, estar a la altura de su misión, que es: producir conocimientos teóricos. He elegido este ejemplo por tres razones.

9. I. WATT, *Trascendental arguments and Moral Principles*, en «Philosophical Quarterly», 25, 1975, pp. 38 y ss.

En primer lugar, la pretensión de objetividad de la teoría de Kohlberg parece peligrar debido a que concede primacía a una determinada teoría moral sobre las otras. En segundo lugar, la teoría de Kohlberg es un ejemplo de división del trabajo absolutamente peculiar; entre la reconstrucción racional de las intuiciones morales (Filosofía) y el análisis empírico del desarrollo moral (Psicología). En tercer lugar, las intenciones expresas de Kohlberg son al mismo tiempo arriesgadas y provocativas y suponen un desafío para todo aquel que no quiera reprimir al científico social o al filósofo práctico que lleva dentro.

Permítaseme enunciar las tesis siguientes, muy abreviadas y sin duda necesitadas de mayores aclaraciones:

1. Existe un paralelismo abierto entre la teoría de Piaget del desarrollo cognitivo (en sentido estricto) y la teoría de Kohlberg del desarrollo moral. Las dos tratan de explicar *competencias* que se definen como capacidades para resolver ciertos tipos de problemas empírico-analíticos o práctico-morales. La solución de problemas se mide de modo objetivo, bien en las pretensiones de verdad de enunciados descriptivos, comprendidas las explicaciones y las predicciones, bien en la corrección de enunciados normativos, comprendida la justificación de acciones y de normas de acción. Ambos autores describen la competencia en materia de objetivos de los adolescentes en el marco de reconstrucciones racionales del pensamiento formal-operativo y del juicio moral posconvencional. Además, Kohlberg comparte con Piaget un *concepto de aprendizaje* constructivista. Este concepto descansa sobre los supuestos siguientes: en primer lugar, que el conocimiento en general puede analizarse como un producto de los procesos de aprendizaje; además, que el aprendizaje es un proceso de solución de problemas en el que el sujeto que aprende participa de modo activo; y por último, que el proceso de aprendizaje es dirigido de modo inmediato por las opiniones de quienes aprenden. El proceso de aprendizaje debe entenderse en su funcionamiento interno como un tránsito en la interpretación X_1 de un problema dado a otra interpretación X_2 del mismo problema, de forma que, a la vista de la segunda interpretación, el sujeto que aprende pueda *aclarar* por qué es falsa la primera.[10]

10. Cf. la discusión entre S. TOULMIN y D. W. HAMLYN en el trabajo

En esta misma dirección, Piaget y Kohlberg establecen una jerarquía de esferas distintas de aprendizaje o «etapas», en el que toda esfera individual se define como un equilibrio relativo de operaciones cada vez más complejas, abstractas, generales y reversibles. Ambos autores elaboran suposiciones sobre la lógica interna de un proceso de aprendizaje irreversible, sobre los mecanismos de aprendizaje (esto es, sobre la interiorización de esquemas de la acción instrumental, social o discursiva), sobre los desarrollos endógenos del organismo (suposiciones teóricas fuertes o débiles sobre la madurez), sobre los elementos que impulsan en cada etapa y los fenómenos paralelos de derivación, aplazamiento, aceleración, etc. A ello añade Kohlberg suposiciones sobre la interacción entre el desarrollo socio-moral y el cognitivo.

2. Dado que la relación de complementariedad entre la reconstrucción racional y el análisis empírico es muy delicada y, a los efectos de nuestro análisis, posee gran importancia, nos encontramos con el peligro de las conclusiones falsas de tipo naturalista. En sus últimos trabajos —en especial desde *Biologie et connaissance*—,[11] Piaget se inclina a comparar sus propuestas con la teoría de sistemas. El concepto de equilibrio, que se refiere a una permanencia relativa de los procesos de solución de problemas y que se puede medir con el juicio interno del grado de reversibilidad, remite a los criterios de adaptación de un sistema que se mantiene a sí mismo en un medio ambiente cambiante. Por supuesto puede intentarse combinar el modelo estructuralista con el de teoría de sistemas como sucede en la teoría social con el modelo de la acción o del mundo vital *(Lebenswelt)* por un lado, y el modelo sistémico por el otro; pero combinarlos supone algo distinto a igualar un modelo con el otro. Todo intento de interpretar de modo *exclusivamente funcional* la superioridad de realizaciones posteriores en el desarrollo, que se miden en la *validez* de los intentos de resolver problemas, plantea la cuestión de la peculiar forma de funcionamiento de la teoría del desarrollo cognitivo. Es evidente que no necesitaríamos reconstrucción racional alguna si fuera cierto que lo verdadero o lo moralmente correcto se pudiera analizar de forma satis-

---

de HAMLYN, «Epistemology and Conceptual Development», en Th. MISCHEL (comp.), *Cognitive Development and Epistemology*, 1971, pp. 3-24.

11. J. PIAGET, *Biologie et connaissance*, París, 1967.

factoría en el marco de los requisitos de mantenimiento de los límites de los sistemas. Kohlberg elude la falacia naturalista, pero las proposiciones siguientes están formuladas de modo ambiguo cuando menos: «Nuestra teoría moral se deriva en gran medida de Piaget, quien sostiene que tanto la lógica como la moral se desarrollan gradualmente y que cada etapa es una estructura que, considerada en su dimensión formal, se encuentra en un equilibrio más conseguido que la estructura de la etapa anterior. Esta teoría presupone, por lo tanto, que toda etapa nueva (sea lógica o moral) es una estructura nueva que contiene elementos de la estructura anterior, pero que los transforma de tal manera que consigue un equilibrio más estable y más amplio.» Kohlberg añade luego de modo inequívoco: «Estos presupuestos de "equilibrio" de nuestra teoría psicológica están en relación evidente con la tradición formalista de la Ética filosófica, desde Kant a Rawls. Este isomorfismo de las teorías psicológica y normativa plantea la pretensión de que la etapa psicológicamente más elevada del juicio moral, también es más adecuada normativamente, al menos medida con criterios filosóficos.» [12]

3. En la esfera de la conciencia moral, la construcción de la teoría se enfrenta a una dificultad que permite diferenciar la teoría de Kohlberg de las de Piaget. Ambos explican la adquisición de competencias supuestamente universales en el marco de modelos de evolución invariantes e interculturales y estos modelos están determinados por lo que se entiende como lógica interna de los correspondientes procesos de aprendizaje. Sin embargo, en comparación con el universalismo moral, el universalismo cognitivo es la posición más sencilla de defender, si bien también es discutible. Hay una enorme cantidad de pruebas empíricas que demuestran que, en la explicación de situaciones y acontecimientos observables, se emplean operaciones formales interculturales e isofórmicas. Kohlberg acomete la pesada tarea de aportar las pruebas de la teoría moral de forma que: *a*) se puede defender una posición universalista y cognitiva frente al relativismo o escepticismo moral, tan arraigado en las tradiciones empíricas (y en las ideologías burguesas) y *b*) se puede probar la superioridad

12. L. Kohlberg, *The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement*, en «Journal of Philosophy», 70, 1973, pp. 632 y 633.

de una Ética formalista, derivada de Kant, frente a las teorías utilitarias y contractualistas. Hoy se producen debates en el campo de la teoría moral, que constituyen el contexto para la fundamentación de *a*) y *b*). Aunque no se encuentran fácilmente argumentos demoledores supongo que en el debate sobre el universalismo moral, Kohlberg puede ganar. En el segundo punto (la distinción entre su sexto ciclo —moral formalista— y su quinta etapa —utilitarismo normativo y moral contractual—), la posición de Kohlberg no es tan sólida.

Cuando se pretende explicar el formalismo ético mediante conceptos de *racionalidad procedimental*, un enunciado como el siguiente, por ejemplo, no es aceptable: «Una moral que ha de apoyarse en un acuerdo universal hace necesario que esta obligación moral se derive de un principio moral-material que pueda definir las decisiones de cada persona sin conflictos y sin inconsistencias.» Por el contrario, cuando Kohlberg propone la «aceptación ideal de funciones» como «procedimiento adecuado» para las decisiones prácticas, se deja orientar por las intuiciones kantianas correctas, que fueron reinterpretadas de modo pragmático por Peirce y Mead y expresadas en el sentido de un «discurso universal». Kohlberg encuentra también en la teoría de Rawls la intuición fundamental de que las normas válidas debieran contar con aceptación universal: «Una solución justa a un dilema moral es una solución aceptable para todas las partes; cada parte es libre e igual y nadie puede suponer que sepa de antemano qué función adoptará en la situación (problemática).» [13]

4. Supongamos que triunfa la defensa del universalismo moral. Aun así, subsistiría otra dificultad. Kohlberg adopta una posición deontológica y afirma, con buenos motivos en mi opinión, que la conciencia moral posconvencional requiere la percepción de la autonomía de las esferas morales. La autonomía significa que la forma de la argumentación moral se diferencia de todas las demás formas de argumentación, ya se refieran éstas a la determinación y explicación de hechos, a la valoración de obras de arte, al esclarecimiento de expresiones, a la aclaración de motivos inconscientes o a lo que sea. Lo que se cuestiona en los discursos prácticos no es la verdad de las proposiciones, la adecuación de las valora-

13. L. Kohlberg, «From Is to Ought», en Th. Mischel (1971), páginas 208 y 213.

ciones, la proporción de las construcciones o la veracidad de las expresiones, sino solamente la corrección de las acciones y de las normas de la acción: «La cuestión es si moralmente es correcto.» [14]

De aquí se sigue, sin embargo, que las reconstrucciones racionales sobre las que debe apoyarse Kohlberg, pertenecen a un tipo de teoría normativa a la que podemos llamar «normativa» en un sentido doble. Una teoría moral concebida según pautas cognitivas es normativa en el sentido de que explica las condiciones de cierta clase de pretensiones de validez; a este respecto no hay diferencia alguna entre las teorías del juicio moral y las reconstrucciones de eso que Piaget llama el pensamiento operativo-formal. Además, en la medida en que no se agota en consideraciones metaéticas, aquella teoría moral es también «normativa» en el sentido de que recurre a pautas de corrección normativa y no a verdades de carácter propositivo para determinar la validez de sus enunciados. A este respecto, hay una diferencia entre el punto de partida de Kohlberg y el de Piaget.

¿Debemos concluir que toda teoría del desarrollo moral queda en cierto modo inutilizada por el *status* normativo del tipo especial de reconstrucciones racionales que le son implícitas? ¿Acaso es la teoría de Kohlberg algo pseudoempírico, una variante híbrida que no puede afirmar el rango de una teoría moral con *status* normativo pleno, ni tampoco puede satisfacer las pretensiones de una ciencia empírica, cuyos enunciados teóricos únicamente pueden ser verdaderos o falsos? Creo que la respuesta es «no».

5. Sin duda no carece de ambigüedad la respuesta que da Kohlberg a la cuestión de cómo se relaciona la reconstrucción filosófica de las intuiciones morales establecidas con la explicación psicológica de la adquisición de este conocimiento intuitivo.

Consideremos, en primer lugar, la tesis más fuerte de que ambas empresas son partes de una única teoría. Esta «tesis de la identidad» sostiene que: «Una explicación psicológica adecuada en última instancia acerca de por qué evoluciona un niño desde una etapa a otra y una explicación filosófica adecuada en última instancia acerca de por qué una etapa superior es más conveniente que otra inferior, son partes de una

14. *Ibid.*, p. 215.

misma teoría, que simplemente se elaboran en direcciones distintas.»[15] Esta concepción descansa sobre la idea constructivista de aprendizaje. Un sujeto que avanza de una etapa a la siguiente tendría que poder explicar por qué sus juicios en la etapa superior son más apropiados que los de la inferior; y esta línea de consideración de moral natural del profano es la que recogen para sus reflexiones los filósofos morales. Esta afinidad descansa sobre el hecho de que tanto las personas en cuestión, con las que ha de vérselas el psicólogo como también el filósofo moral, tienen la misma actitud realizadora de un participante en el discurso práctico. En ambos casos el resultado de la reflexión moral se valora a la luz de las pretensiones normativas de validez, tanto si en ella cristaliza la intuición moral del profano como el intento de reconstrucción del experto. Por lo demás, la actitud del psicólogo es distinta mientras que el tipo de validez al que se orienta *su* esfuerzo de conocimiento también es otro. Ciertamente, el psicólogo considera las manifestaciones de las personas en cuestión en cuanto que éstas critican los juicios morales de una etapa ya superada y justifican los juicios de los escalones superiores. Pero a diferencia del profano (y de su *alter ego*, el filósofo moral) el psicólogo describe y explica los juicios morales de aquéllas en la posición de tercera persona, de forma que el resultado de sus consideraciones puede medirse exclusivamente en la pretensión de una verdad proposicional. Esta importante distinción se oscurece a través de formulaciones como la siguiente: «La teoría científica acerca de por qué las personas ascienden de hecho de un escalón a otro y por qué prefieren de hecho el escalón superior al inferior es, en líneas generales, la misma que una teoría moral acerca de por qué los seres humanos *deben* preferir la etapa superior a la inferior.»[16]

En realidad, hay una complementariedad entre la teoría filosófica y la psicológica que describe Kohlberg en otro lugar acertadamente: «Mientras que los criterios morales de la adecuación de los juicios morales coadyuvan a la definición de una pauta de adecuación psicológica o del desarrollo psicológico, la investigación empírica del desarrollo psicológico reacciona sobre aquéllos, ayudando a explicarlos. Nuestra teoría psicológica acerca de por qué los individuos avanzan de una

15. *Ibid.*, p. 154.
16. *Ibid.*, p. 223.

etapa a la siguiente se fundamenta en una teoría filosófico-moral, que explica por qué la última etapa es mejor o más adecuada moralmente que la anterior. Nuestra teoría psicológica sostiene que los individuos prefieren la etapa superior de la reflexión moral que pueden alcanzar; una afirmación avalada por la investigación. La afirmación de nuestra teoría psicológica se deriva de una afirmación filosófica según la cual un escalón posterior es «objetivamente» mejor o más adecuado según determinados criterios *morales*. No obstante, pondríamos en tela de juicio esta pretensión filosófica si los hechos del progreso en cuanto al enjuiciamiento de las cuestiones morales fuesen irreconciliables con sus implicaciones psicológicas.» [17]

Esta tesis de la complementariedad entiende la división del trabajo, entre la Filosofía moral por un lado y la teoría del desarrollo moral por el otro, mejor que la tesis de la identidad. El éxito de una teoría empírica, que únicamente puede ser verdadera o falsa, sirve como garantía de la validez normativa de una teoría moral que se emplee con objetivos empíricos: «El hecho de que nuestra concepción de la moral "funcione" empíricamente es importante para su adecuación filosófica.» En este sentido cabe comprobar o «probar» las reconstrucciones racionales, siendo así que las «pruebas» suponen el intento de verificar si las diversas partes de la teoría encajan de modo complementario en el mismo modelo. La formulación más clara de Kohlberg es la siguiente: «La ciencia puede comprobar si las concepciones morales de un filósofo concuerdan fenomenológicamente con los hechos psicológicos. Sin embargo, la Ciencia no puede ir más lejos y justificar tal concepción moral, sosteniendo que eso es lo que tiene que ser la moral...» [18]

6. La relación del ajuste recíproco señala que el círculo hermenéutico se cierra en la esfera metateórica. La teoría empírica presupone la validez de la teoría normativa que emplea. De igual modo, esta validez se hace dudosa en la medida en que las reconstrucciones filosóficas resultan no ser utilizables en las relaciones de aplicación de la teoría empírica. Por lo demás, también la aplicación de una teoría normativa, a su vez, ejerce influencia en la dimensión investigadora hermenéutica. La elaboración de datos está más «dirigida por la teo-

17. KOHLBERG (1973), p. 633.
18. KOHLBERG, en MISCHEL (1971), pp. 222 y ss.

ría» que las interpretaciones normales. Compárense las dos formulaciones siguientes del mismo ejercicio:

a) En Europa agonizaba una mujer a causa de una grave enfermedad, de una clase especial de cáncer. Solamente existía un medicamento en el que tuvieran confianza los médicos. Se trataba de una forma del radio, por la que el farmacéutico exigía diez veces más de lo que le había costado producirla. El marido de la enferma, Heinz, acudió a todas las personas que creía le podían prestar dinero; sin embargo, sólo consiguió reunir la mitad del precio exigido. Contó al farmacéutico que su mujer estaba agonizando, y le preguntó si no podría venderle el medicamento más barato, o quizás esperar para cobrar. No obstante, la respuesta fue: «No; he descubierto el medicamento y pienso hacer una fortuna con él.» Heinz, presa de la desesperación, entró en la farmacia por la noche y robó el medicamento para su mujer. ¿Debió hacerlo? ¿Por qué?

b) Un hombre y una mujer acababan de dejar el bosque. Comenzaron a cultivar la tierra, pero había sequía y no obtuvieron cosecha. No tenían para comer. La mujer enfermó y, por último, cayó en la agonía por inanición. En la aldea sólo había una tienda de alimentación, pero el propietario pedía un precio muy elevado por los alimentos. El marido solicitó algunos para su mujer y dijo que pagaría posteriormente. Sin embargo, el tendero dijo: «No, no te daré nada de comer si no pagas por adelantado.» El hombre se dirigió a todos los vecinos de la aldea pidiendo víveres, pero nadie tenía nada de sobra. Cayó en la desesperación y allanó la tienda para robar víveres para su mujer. ¿Debió hacerlo el marido? ¿Por qué? [19]

La formulación *a*) reproduce el célebre dilema de Heinz, de Kohlberg, y constituye una buena ilustración acerca de cómo se fomentan en los niños estadounidenses juicios morales análogos. Las respuestas a tal dilema se ordenan según descripciones homologadas en etapas morales. La formulación *b*) es una re-traducción del mismo dilema, del chino, esto es, de la versión que Kohlberg empleó para hacer la prueba con niños de una aldea de Taiwan. No me es posible prejuzgar en qué medida está cargada la versión china de representaciones occidentales. Por muy insatisfactoria que sea la traducción china, aclara en cierta medida la tarea hermenéutica. Sólo —y

19. Cf. en esta obra, más adelante.

únicamente sólo— si la teoría es correcta, estaremos en situación de encontrar equivalentes en contextos adecuados al dilema de Heinz en todas las culturas, de forma que recibamos respuestas taiwanesas que se puedan comparar con las estadounidenses, en lo que respecta a aspectos importantes de la teoría. De ésta se deduce que es posible traducir de un contexto a otro historias teóricamente relevantes y la propia teoría da indicaciones acerca de cómo es posible hacerlo. Si esta tarea no puede acometerse sin violencia y sin deformaciones, el fracaso de la aplicación hermenéutica es una señal de que las dimensiones postuladas vienen impuestas de fuera y no son el resultado de una reconstrucción desde dentro.

Por último, permítaseme subrayar que estas consideraciones metodológicas acerca de la estructura de teorías del desarrollo psicológico son también inherentes a las reconstrucciones de competencias presuntamente generales y se apoyan en la teoría de Kohlberg con fines ilustrativos. Así, en principio, no se menciona cuestión alguna que afecte a partes sustanciales de la teoría: por ejemplo, si la descripción que hace Kohlberg de las etapas posconvencionales de la conciencia moral está necesitada de perfeccionamiento; si, en especial, el enfoque formalista de la ética no ignora indebidamente los aspectos contextuales e interpersonales; si acaso, el concepto de la lógica del desarrollo, que se apoya en Piaget, no es excesivamente fuerte; si, por último, Kohlberg no olvida los aspectos psicodinámicos con su suposición sobre la relación entre el juicio moral y la acción moral.

I. Consideraciones propedéuticas.

   1. La fenomenología de lo moral.
   2. Propuestas objetivas y subjetivas de la Ética.

II. El principio de la universalidad como regla de argumentación.

   3. Pretensiones de validez aseverativas y normativas en la acción comunicativa.
   4. El principio moral o el criterio de la generalización de máximas de acción.
   5. Digresión sobre argumentación *vs.* participación.

III. La ética discursiva y sus fundamentos teórico-comunicativos.

   6. ¿Es necesaria y posible una fundamentación del principio moral?
   7. Estructura y valor del argumento pragmático-trascendental.
   8. Moralidad y eticidad.

I

En su último libro, A. MacIntyre elabora la tesis de que ha fracasado el proyecto de la Ilustración, consistente en fundamentar una moral secularizada, independiente de los supuestos de la Metafísica y de la religión. MacIntyre acepta como incuestionable resultado de la Ilustración lo que ya había señalado Korkheimer con intención crítica, esto es, que la razón instrumental, limitada a la racionalidad final, tiene que confiar la determinación de los objetivos a las ciegas fuerzas de los sentimientos y las decisiones: «*Reason is calculative; it can assess truths of fact and mathematical relations but nothing more. In the realm of practice it can speak only of means.*

About ends it must be silent.»[1] * Desde Kant, este punto de vista aparece contradicho por todas las éticas cognitivas que en uno u otro sentido se aferran a la cuestión de la «veracidad» de los asuntos prácticos.

En esta tradición kantiana se encuentran hoy autores que hacen importantes aportaciones, como Kurt Baier, Marcus George Singer, John Rawls, Paul Lorenzen, Ernst Tugendhat y Karl-Otto Apel; todos coinciden en la intención de analizar las condiciones de un enjuiciamiento no partidista de las cuestiones prácticas que esté debidamente fundamentado.[2] Entre estas teorías, el intento de Apel no es el elaborado con mayor detalle, pero, no obstante, considero que la ética discursiva que en ella se entrevé, constituye la aportación más significativa. Deseo aplaudir esta valoración de la situación actual del debate presentando un programa de fundamentación. Por ello, sólo trataré de pasada las otras propuestas cognitivas; primero me concentraré en la elaboración de las cuestiones conjuntas y comunes que distinguen a aquellas teorías de las propuestas no cognitivas.

En primer lugar (1) trataré de demostrar que la validez de deber ser de las normas y las pretensiones de validez que sostenemos en relación con acciones de habla relativas a las normas (o reguladoras) son los fenómenos que debe conseguir aclarar una Ética filosófica. De aquí se sigue (2) que las posiciones filosóficas más conocidas, esto es, las teorías de definición de tipo metafísico y las éticas axiológicas de carácter intuicionista por una parte y las teorías no cognitivas de la otra, como el emotivismo y el decisionismo, ignoran los fenómenos necesitados de explicación en la medida en que igualan propuestas normativas al modelo falso de postulados y valoraciones descriptivos o a vivencias e imperativos. Lo mismo puede decirse de una actitud prescriptiva, que se orienta hacia el modelo de los postulados intencionales.[3] Los fenómenos morales son susceptibles de una investigación pragmático-formal de la acción comunicativa, como trataré de mostrar en

1. A. MacIntyre, *After Virtue*, Londres, 1981, p. 52. M. Horkheimer, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/m, 1967. Cap. I: Medios y fines.

* «La razón es calculadora; puede evaluar las verdades de hecho y las relaciones matemáticas, pero nada más. En el ámbito de la práctica sólo puede hablar de medios; acerca de los fines debe callar.»

2. R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt/m, 1980.

3. W. K. Frankena, *Analytische Ethik*, Munich, 1972, pp. 117 y ss.

la parte II, en la cual los actores se centran en las pretensiones de validez. Con ello, ha de quedar claro por qué la Ética filosófica, a diferencia, por ejemplo, de la Teoría del Conocimiento, puede adoptar sin más la forma de una teoría especial de la argumentación. En la parte III se plantea la cuestión fundamental teórico-moral de cómo cabe fundamentar el principio de la universalidad, que es el único que posibilita un acuerdo argumental en la discusión en cuestiones prácticas. Éste es el lugar que corresponde al intento pragmático-trascendental de Apel de fundamentar la Ética sobre los presupuestos pragmáticos generales de la discusión. De tal modo, podremos ver además que esta «deducción» no puede aspirar al *status* de una fundamentación última, y por qué ni siquiera cabe alimentar una pretensión tan ambiciosa. Es más, el argumento pragmático-trascendental en la versión propuesta por Apel es demasiado débil para quebrar la resistencia del escéptico consecuente contra *toda* forma de moral racional. Por último, este problema nos obligará a volver a la crítica hegeliana, a la moral kantiana, al menos con unas breves observaciones a fin de encontrarle al primado de la eticidad sobre la moral un significado de naturalidad (inmune frente a los intentos de ideologización neoaristotélica y neohegeliana).

1. La observación de MacIntyre recuerda una crítica de la razón instrumental, que se dirige contra simplificaciones específicas de la actual imagen del mundo, en especial contra la contumaz tendencia de circunscribir a lo cognitivo-instrumental el ámbito de las cuestiones que se pueden decidir con fundamentos. Las preguntas de moral práctica del tipo de «¿Qué debo hacer?» deben desterrarse de la reflexión racional, al menos en la medida en que no se pueden resolver con los criterios de la racionalidad intencional *(Zweckrationalität)*. Esta patología de la conciencia moral requiere una explicación *teórico-social*; [4] la Ética filosófica que no pueda dar tal explicación ha de proceder de modo *terapéutico* y oponer a la dislocación de los fenómenos fundamentales de la moral las fuerzas autocurativas de la reflexión. En este sentido, la fenomenología de la conciencia ética que ha elaborado P. F. Strawson en su célebre trabajo sobre *Freedom and Resentment* (Libertad y resentimiento) puede generar una fuerza mayéutica,

4. Cf. la introducción y la observación final de mi *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos, Frankfurt/m, 1981.

capaz de abrir los ojos al escéptico moral (que se presenta como un empirista) ante las intuiciones morales de su propia vida cotidiana.[5]

Strawson parte de un sentimiento que, a fuer de inoportuno, es el adecuado para demostrar a los más testarudos (por así decirlo) la realidad de las experiencias morales: el sentimiento de indignación con que reaccionamos frente a los agravios. Y cuando la injuria padecida no se puede «reparar» de algún modo, esta reacción inequívoca se fortalece e intensifica hasta convertirse en un profundo resentimiento. Este sentimiento permanente revela la dimensión moral de un agravio padecido, ya que no reacciona de modo inmediato a un acto de ofensa, como sucede con el miedo o la ira, sino que se reacciona a la injusticia indignante que otro hace. El resentimiento es la expresión de un juicio moral (más bien impotente).[6] A partir del ejemplo del resentimiento, Strawson hace cuatro observaciones importantes:

a) En el caso de actos que lesionan la integridad de otro, el culpable o un tercero en su caso, pueden pedir disculpas. Si el agraviado acepta una petición de disculpas, ya no se podrá sentir herido o humillado de la misma forma; su primera indignación no se consolidará en resentimiento. Las disculpas son al mismo tiempo reparaciones que aplicamos a interacciones trastornadas. Para identificar los trastornos, Strawson distingue dos tipos de disculpas. En un caso, hacemos hincapié en circunstancias que hacen plausible pensar que no sería adecuado experimentar la acción injuriosa como la comisión de una injusticia: «No creía que tuviera esta consecuencia», «no podía hacer otra cosa», «no tenía otra elección», «no sabía que...» son algunos ejemplos del tipo de disculpas, que hace aparecer bajo otra luz *la acción* experimentada como un agravio, sin que afecten a la responsabilidad del actor. Ésta es, sin embargo, la situación cuando hacemos observar que se trata del acto de un niño, de un loco, de un beodo; que el hecho fue realizado por alguien que estaba fuera

5. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, Londres, 1974. Por lo demás, Strawson está preocupado por otra cosa.

6. También Nietzsche, como se sabe, establece una relación genética entre el resentimiento de los heridos y los humillados y una moral universalista de la compasión. Cf. al respecto J. Habermas, «Die Verschlingung von Mythos und Aunfklärung», en K. H. Bohrer (comp.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt/m, 1983, pp. 405 y ss.

de sí, sometido a intensa presión, por ejemplo: una persona que haya superado las secuelas de una enfermedad grave. Este tipo de disculpas nos invita a considerar de otro modo al *propio actor*, de forma que no podemos atribuirle responsabilidad si no es de forma limitada. En este caso, debemos adoptar una actitud objetivadora que excluye tajantemente los reproches morales: «*The objective attitude may be emotionally toned in many ways, but not in all ways; it may include repulsion or fear, it may include pity or even love, though not all kinds of love. But it cannot include the range of reactive feelings and attitudes which belong to involvement of participation with others in interpersonal human relationships; it cannot include resentment, gratitude, forgiveness, anger, or the sort of love which two adults can sometimes be said to feel reciprocally, for each other. If your attitude towards someone is wholly objective, then though you might fight him, you cannot quarrel with him, and though you may talk to him, even negotiate with him, you cannot reason with him. You can at the most* pretend *to quarrel, or to reason, with him.*»[7] *

Esta consideración lleva a Strawson a la conclusión de que las reacciones personales del agraviado, por ejemplo, el resentimiento, solamente son posibles en la actitud realizadora de un participante en la interacción. La actitud objetivadora de un no participante supera las funciones comunicativas de la primera y segunda personas y neutraliza el ámbito de las manifestaciones morales en general. La posición de la tercera persona hace que desaparezca este ámbito del fenómeno.

b) Esta observación también es importante por razones metodológicas: el filósofo moral tiene que adoptar una actitud que le permita considerar los fenómenos morales como

7. STRAWSON, 1974, p. 9.

* «La actitud objetiva puede estar ajustada de muchas formas, pero no de todas las formas; puede comprender rechazo o miedo, puede abarcar piedad y hasta amor, aunque no todas las clases de amor. Pero no puede comprender la gama de sentimientos y actitudes de reacción, que corresponden al hecho de estar involucrado o de participar con otros, en interrelaciones humanas; no puede comprender resentimiento, gratitud, olvido, ira, o la clase de amor que a veces dicen que sienten dos adultos recíprocamente. Si la actitud de uno hacia alguien es completamente objetiva, puede luchar contra él, pero no puede pegarse con él, aunque uno puede hablar y hasta negociar con él, no pudiendo, en cambio, razonar. En el mejor de los casos, uno puede *hacer como que* lucha contra él o habla con él.»

tales. Strawson muestra en qué medida están imbricados los distintos sentimientos morales en el ámbito de las relaciones internas. Como hemos visto, cabe compensar las reacciones morales del agraviado mediante la petición de disculpas. A la inversa, el afectado puede perdonar una injusticia que se le haya causado. A los sentimientos del agraviado corresponde el agradecimiento de aquel a quien se ha hecho un beneficio, y la condena del hecho injusto se corresponde con la admiración que suscita el justo. Son infinitos los matices de nuestros sentimientos de indiferencia, desprecio, animadversión o satisfacción, reconocimiento, aliento, confianza, etc. Por supuesto, los sentimientos centrales son los de culpabilidad y deber. Lo que más interesa a Strawson de todo este complejo (explicable desde un punto de vista analítico-lingüístico) es la circunstancia de que todas estas emociones afectan a una praxis cotidiana a la que únicamente tenemos acceso mediante una actitud de realización. Solamente así consigue la red de sentimientos morales cierto carácter inevitable: no podemos renunciar a nuestro libre albedrío, al compromiso que hemos aceptado en cuanto pertenecientes a un mundo vital. La actitud objetivadora frente a fenómenos que hemos tenido que percibir en nuestra perspectiva de participantes, es secundaria: «*We look with an objective eye on the compulsive behaviour of the neurotic or the tiresome behaviour of a very young child, thinking in terms of treatment of training. But we can sometimes look with something like the same eye on the behaviour of the normal and the mature. We have this resource and can sometimes use it: as a refuge, say, from the strains of involvement; or as an aid to policy; or simply out of intellectual curiosity. Being human, we cannot, in the normal case, do this for long, or altogether.*»[8] *

Esta observación aclara la posición de aquellas éticas que se aplican desde la perspectiva del observador, con el resulta-

8. STRAWSON, 1974, p. 9.

* «Observamos con mirada objetiva el comportamiento compulsivo del neurótico o la conducta fastidiosa de un niño muy pequeño, pensando en que sería conveniente tratamiento o educación. Pero a veces, podemos observar con mirada parecida el comportamiento de la persona normal y el de la madura. Poseemos este recurso y, a veces, podemos utilizarlo: como si fuera un refugio de la presión del compromiso, por así decirlo; o como una ayuda a medidas políticas o, simplemente, por razones de curiosidad intelectual. Como quiera que somos seres humanos, no podemos adoptar esta actitud durante mucho tiempo, en general, en los casos normales.»

do de una *reinterpretación de las intuiciones morales cotidianas.* Las éticas empiricistas no podrían conseguir un resultado ilustrador, aunque fueran verdaderas, ya que no alcanzan las intuiciones de la praxis cotidiana: «*The human commitment to participation in ordinary inter-personal relationships is, I think, too thouroughgoing and deeply rooted for us to take seriously the thought that a general theoretical conviction might so change our world that, in it, there were no longer any such things as inter-personal relationships as we normally understand them... A sustained objectivity of inter-personal attitude, and the human isolation which that would entail, does not seem to be something of which human beings would be capable, even if some general truth were a theoretical ground for it.*»[9] * Mientras la Filosofía moral se plantee la tarea de ayudar a la clarificación de las intuiciones cotidianas, obtenidas por vía de la socialización, tendrá que coordinarse, al menos virtualmente, con la actitud de los partícipes de la praxis comunicativa cotidiana.

c) La tercera observación conduce al meollo moral de las relaciones afectivas, analizadas hasta ahora. El desengaño y el resentimiento se orientan contra un otro *concreto,* que ha herido nuestra integridad; pero esta indignación no debe su carácter moral al hecho de que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas. Antes bien, este carácter se debe al ataque contra una *esperanza normativa* subyacente, que tiene validez no solamente para *ego* y *alter,* sino para *todos los pertenecientes* a un grupo social, y también, para todos los sujetos responsables en general en el caso de normas morales estrictas. Solamente así se explica el fenómeno del sentimiento de culpabilidad, que acompaña a los reproches que a sí mismo se hace el infractor. El reproche del agraviado se co-

9. STRAWSON, 1974, pp. 11 y ss. En este pasaje, Strawson se refiere a un determinismo que considera ilusorio el sentido de la responsabilidad que los participantes en la interacción se atribuyen unos a otros.

* «Creo que el compromiso humano, con la participación en las relaciones interpersonales normales, es demasiado completo y profundo para que tomemos en serio la idea de que una convicción teórica general pueda cambiar de tal modo el mundo que en él no volviera a haber relaciones interpersonales como las conocemos... Una objetividad continua de la actitud interpersonal y el aislamiento humano que supondría no parece que sean algo de lo que los seres humanos fueran capaces, aunque algún tipo de verdad general fuera un fundamento teórico para ello.»

rresponderá con los escrúpulos de quien ha cometido una injusticia, cuando éste reconozca que en la persona del injuriado ha agraviado, al mismo tiempo una esperanza de índole impersonal y, en todo caso, suprapersonal, válida para ambas partes. Los sentimientos de culpabilidad y de obligación superan el particularismo de lo que afecta a una persona en una situación dada. Si las reacciones afectivas, dirigidas contra personas concretas, no estuvieran vinculadas a ese tipo de desengaño *impersonal* que se orienta contra el quebrantamiento de esperanzas de comportamiento generalizadas, o contra normas, aquéllas perderían su carácter moral. Únicamente la pretensión de alcanzar la validez *general* concede la dignidad de la autoridad moral a un interés, una manifestación volitiva o una norma.[10]

d) Con esta propiedad de la validez moral se relaciona otra observación. Por un lado, evidentemente, existe una relación interna entre la autoridad de las normas vigentes y los mandatos, esto es, la obligación de quienes han de cumplir las normas, de hacer lo que se manda, y dejar de hacer lo que se prohíbe y, por otro lado, esa pretensión impersonal con que se manifiestan las normas de acción y los mandatos: que están en vigor legítimamente y que, llegado el caso, hay que poder *mostrar* que están en vigor. En último término, la indignación y el reproche que se dirigen contra el quebrantamiento de normas únicamente pueden apoyarse en un contenido cognitivo. Quien hace tamaño reproche supone que, de alguna forma, el culpable puede justificarse, por ejemplo, demostrando que la esperanza normativa a la que apela la persona que sufre la indignación es injusta. *Deber* hacer algo implica *tener razones* para hacer algo.

Por supuesto, ignoraríamos este tipo de razones si redujéramos a una cuestión de mero ingenio y, por lo tanto, a aspectos de comportamiento adecuado la cuestión de «¿Qué debo hacer?». Así se comporta el empirista, quien reduce la cuestión práctica de «¿Qué debo hacer?» a las cuestiones de «¿Qué quiero hacer?» y «¿Cómo puedo hacerlo?».[11] Desde el punto de vista del bienestar social, tampoco ayuda que el uti-

10. Strawson, 1974, p. 15.
11. Sobre la distinción de las posibles respuestas a estas tres categorías cf. L. Krüger, «Über das Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Rationalität», en H. P. Duerr (comp.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, tomo II, Frankfurt/m, 1981, pp. 91 y ss.

litarista reduzca la pregunta «¿Qué debemos hacer?» a la cuestión técnica de la producción intencional-racional de efectos deseables. El empirista entiende, desde un principio, las normas como instrumentos que pueden justificarse en la medida en que sean más o menos adecuados, desde el punto de vista de la utilidad social: «*But the social utility of these practices... is not what is now in question. What is in question is the justified sense that to speak in terms of social utility alone is, to leave out something vital in our conception of these practices. The vital thing can be restored by attending to that complicated web of attitudes and feelings which form an essential part of the moral life as we know it, and which are quite opposed to objectivity of attitude. Only by attending to this range of attitudes can we recover from the facts as we know them a sense of what we mean, i.e., of* all *we mean, when speaking the language of moral, we speak of desert, responsability, guilt, condemnation and justice.*» [12] *

En este momento, Strawson conjuga la multiplicidad de sus observaciones. Insiste en que no perderemos el sentido de las justificaciones práctico-morales de las formas de acción únicamente cuando no perdamos de vista la red de sentimientos morales ínsita en la praxis comunicativa cotidiana, y cuando localicemos acertadamente la pregunta de «¿qué debo hacer y qué debemos hacer?»: «*Inside the general structure or web of human attitudes and feelings of which I have been speaking, there is endless room for modification, redirection, criticism and justification. But questions of justification are internal to the structure or relate to modifications internal to it. The existence of the general framework of attitudes itself is something we are given with the fact of human society. As*

12. Strawson, 1974, p. 22.

* «Pero lo que está ahora en cuestión... no es la utilidad social de estas prácticas. Lo que está en cuestión es el sentimiento justificado de que hablar en términos de la utilidad social tan sólo es olvidarnos de algo esencial en nuestra concepción de tales prácticas. Ese algo vital se puede restaurar atendiendo a la complicada red de actitudes y sentimientos que forma una parte esencial de la vida moral como la conocemos y que son por completo opuestas a la objetividad de la actitud. Únicamente prestando atención a esta gama de actitudes podemos recuperar un sentido de lo que queremos decir de los hechos como los conocemos, esto es, de lo que queremos decir cuando, al emplear el lenguaje de la moral, hablamos de merecimientos, responsabilidad, culpa, condena y justicia.»

a whole, it neither calls for, nor permits, an external *"rational" justification.»* [13] *

La Fenomenología de la moral de Strawson, por lo tanto, llega a la conclusión de que el mundo de las manifestaciones morales únicamente se deriva de la actitud realizadora de los partícipes en la interacción; que los resentimientos y las reacciones afectivas personales en general remiten a pautas suprapersonales del enjuiciamiento de normas y mandatos; y que la justificación práctico-moral de una forma de acción se orienta hacia *otro* aspecto distinto del enjuiciamiento afectivamente neutro de las relaciones entre medios y fines, incluso aunque ésta se deduzca de los puntos de vista del bienestar social. No es casual que Strawson analice los sentimientos. Está claro que los sentimientos tienen la misma importancia para la justificación moral de las formas de actuación que las percepciones para la explicación teórica de los hechos.

2. En su investigación *The Place of Reason in Ethics* (1950) que, por lo demás, es una muestra de cómo es posible plantear en Filosofía las preguntas adecuadas sin hallar las respuestas adecuadas, Toulmin establece un paralelismo entre los sentimientos y las percepciones.[14] Las manifestaciones de opiniones como, por ejemplo, «éste es un palo curvo» funcionan en la vida cotidiana como intermediarios no problemáticos de interacciones; y lo mismo puede decirse de manifestaciones afectivas del tipo siguiente: « ¡Cómo pude hacerlo! », «Debieran ayudarle», «Me ha tratado muy mal», «Se ha comportado espléndidamente», etc. Cuando alguien contradice tales manifestaciones, se cuestiona la pretensión de validez que llevan consigo. El otro pregunta si la afirmación es cierta y si son *correctos* los reproches o autorreproches, así como la advertencia o el reconocimiento. En consecuencia, el hablante puede relativizar la primera pretensión planteada e insistir

13. Strawson, 1974, p. 23.

* «Dentro de la estructura o red general de las actitudes y sentimientos humanos de los que he estado hablando, hay un ámbito ilimitado para la modificación, la reorientación, la crítica y la justificación. Pero las cuestiones de justificación son internas a la estructura, o bien se relacionan con modificaciones internas. La existencia del propio marco general de actitudes es algo que nos viene dado por el hecho de la sociedad humana. En su conjunto, no requiere ni permite una justificación "racional" *externa.*»

14. St. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1970, pp. 121 y ss.

en ella sosteniendo que el palo le ha *parecido* curvo con toda seguridad o que ha tenido la clara *sensación* de que «él» no debió hacer aquello mientras que «ella», desde luego, se ha comportado espléndidamente. Por último, puede aceptar una *explicación física* de su error óptico, que se produce cuando se sumerge en agua parte de un palo. Esta explicación aclarará la circunstancia problemática de que el palo que se ha percibido como curvo, en realidad, es recto. De modo similar, también una *fundamentación moral* permite ver de otro modo una forma de acción que ha resultado problemática, bien sea para disculparla, para criticarla o para justificarla. Un argumento moral que se comporta con respecto a aquella red de actitudes morales de forma análoga a una argumentación teórica con referencia a la avalancha de percepciones: «*In ethics, as in science, incorregible but conflicting reports of personal experience (sensible or emotional) are replaced by judgements aiming at universality and impartiality —about the "real value", "the real colour", "the real shape" of an object, rather than the shape, colour of value one would ascribe to it on the basis of immediate experience alone.*»[15] * Mientras que la crítica teórica a las experiencias cotidianas desorientadoras sirve para corregir opiniones y esperanzas, la crítica moral sirve para cambiar formas de acción o para justificar los juicios que merecen.

Los paralelismos que establece Toulmin entre la explicación teórica de hechos y la justificación moral de modos de acción, entre las bases experimentales de las percepciones por un lado, y los sentimientos por el otro, no son tan asombrosos. Cuando «deber hacer algo» implica «tener buenas razones para hacer algo», entonces han de ser «veraces» las cuestiones que se remiten a la decisión entre acciones orientadas por las normas, o a la elección de las mismas normas de acción: «*To believe in the objectivity of morals is to believe that some moral statements are true.*»[16] * Por lo demás, es preciso explicar el significado de «verdad moral».

15. TOULMIN, 1970, p. 125.

* «En la ética, como en la ciencia, la información contradictoria pero no reformable sobre la experiencia personal (material o afectiva), se sustituye por juicios que buscan la universalidad e imparcialidad acerca del "valor real", el "color real", la «forma real» de un objeto, antes que la forma, color o valor que se le adscribirían tan sólo sobre la base de la experiencia inmediata.»

16. Kai NIELSEN, «On Moral Truth», en N. RESCHER (comp.), *Studies*

Alan R. White enumera diez razones para sostener que los postulados del deber ser *(Sollsätze)* pueden ser verdaderos o falsos. Normalmente formulamos en indicativo los enunciados del deber ser y, de este modo, damos a entender que las manifestaciones normativas, al igual que las descriptivas, se pueden criticar, esto es, refutar y fundamentar. A la objeción inmediata de que en los argumentos morales se trata de que algo debe hacerse, y no de cómo son las cosas, contesta White con la indicación de que «*in moral discussion about what to do, what we agree on or argue about, assume, discover or prove, doubt or know is not whether* to do *so and so but* that *so-and-so* is *the right, better, or only thing to do. And this is something that can be true or false. I can believe that X ought to be done or is the best thing to do, but I cannot believe a decision any more that I can believe a command or a question. Coming to the decisión* to do *so-and-so* is *the best or the right thing to do. Moral pronouncements may entail answers to the question "What shall I do?", they do not* give *such answers*».[17] *

Con estos argumentos y otros análogos se van dando pasos en el camino hacia una ética cognitiva; sin embargo, al mismo tiempo, la tesis de la «veracidad» de las cuestiones prácticas insinúa que hay una asimilación de los enunciados normativos a los descriptivos. Cuando partimos (con razón a mi juicio) de que los enunciados normativos puedan ser válidos o inválidos y cuando, como señala la expresión de la «verdad moral», interpretamos las pretensiones de validez dudosas de los argumentos morales según el modelo accesible en principio de la verdad de las proposiciones, acabamos llegando a

---

in Moral Philosophy, «American Philosophical Quarterly Monograph Series», vol. I, Oxford, 1968, pp. 9 y ss.

* «Creer en la objetividad de la moral, es creer que algunos enunciados morales son verdad.»

17. A. R. White, *Truth*, Nueva York, 1971, p. 16.

* «En el debate moral acerca de qué hacer, aquello en lo que coincidimos, disentimos, lo que aceptamos, descubrimos o comprobamos, de lo que dudamos o estamos seguros no es si *hacer* esto o lo otro, sino *que* esto o lo otro *es* lo justo, lo mejor o lo único que puede hacerse. Y esto es algo que puede ser verdad o mentira. Yo puedo creer que habría que hacer X, o que X es lo mejor que puede hacerse, pero no puedo creer una decisión del mismo modo que no puedo creer una orden o una cuestión. Volviendo a la decisión de que *hacer* esto, o lo otro *es* lo mejor, o lo más justo que puede hacerse. Los pronunciamientos morales pueden comprender respuestas a la pregunta de "¿Qué debo hacer?", pero no *dan* estas respuestas.»

la conclusión (falsa a mi juicio) de que la veracidad de las cuestiones prácticas debe entenderse como si los enunciados normativos pudieran ser «verdaderos» o «falsos» como lo son los enunciados descriptivos. Así, por ejemplo, el intuicionismo descansa sobre una asimilación de los postulados de contenido normativo a los predicativos del tipo de: «Esta mesa es amarilla» o «todos los cisnes son blancos». G. E. Moore ha hecho investigaciones minuciosas acerca de la relación que hay entre los predicados «bueno» y «amarillo».[18] Para los predicados valorativos, Moore elabora la doctrina de las propiedades no naturales que, al igual que la percepción de las propiedades de las cosas, se pueden comprender en la concepción ideal o se pueden deducir de los objetos ideales.[19] De este modo, Moore trata de probar cómo puede demostrarse, al menos indirectamente, la verdad de postulados de contenido normativo que realizan su función explicativa por vía intuitiva. Solamente que este tipo de análisis discurre por un cauce falso a causa de la transformación predicativa de los enunciados típicos del deber ser.

Las expresiones como «bueno» o «justo» deberían compararse con un predicado de mayor rango como el de «verdad» y no con adjetivos calificativos como «amarillo» o «blanco». El enunciado:

a) En ciertas circunstancias se debe mentir,

se puede transformar correctamente en:

b) En ciertas circunstancias, es justo mentir (lo que en el sentido de la moral es bueno).

No obstante, aquí la estructura predicativa «es justo» o «es bueno» cumple una función lógica distinta a la expresión «es amarilla» en la oración:

b) Esta mesa es amarilla.

En cuanto el predicado valorativo «bueno» adquiere el significado de validez de lo «moralmente bueno», podemos reconocer la asimetría. Puesto que las oraciones siguientes son comparables:

18. G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903), Stuttgart, 1970, esp. capítulo 1.

19. G. E. Moore, «A Reply to my Critics», P. A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston, 1942.

c) Es justo (está ordenado) que "h",
d) Es verdad (es así) que "p",

y "h" y "p" están aquí, en lugar de *a*) y *b*). Estas formulaciones metalingüísticas hacen que se manifiesten de modo implícito las pretensiones de validez como tales comprendidas en *a*) y *b*). En las formas *c*) y *d*), puede verse que el análisis de atribución y negación de predicados no es el camino más adecuado para explicar las pretensiones de validez que se expresan con «es justo» y «es verdad». Cuando se pretende comparar las pretensiones de justicia y las de verdad, sin igualarlas al mismo tiempo, hay que explicar cómo pueden fundamentarse "p" y "h" en cada caso, y cómo podemos aportar buenas razones por y contra la validez de *a*) y *b*).

Hemos de mostrar en qué consiste lo específico de la justificación de los mandatos. Esto es lo que ha visto Toulmin: «*"Rightness" is not a property; and when I asked two people which course of action was the right one I was not asking them about property — what I wanted to know was whether there was any reason for choosing one course of action rather than another... All that two people need (and all that they have) to contradict one another about in the case of ethical predicates are the* reasons *for doing this rather than that or the other.*»[20] *

Con igual claridad, ha visto Toulmin que la respuesta subjetivista al fracaso del objetivismo ético de Moore, y otros, es únicamente el reverso de la misma medalla. Ambos lados parten de la premisa falsa de que la validez de verdad *(Wahrheitsgeltung)* de los postulados descriptivos y solamente de éstos determina el sentido en el que, en general, se pueden aceptar enunciados fundamentados de cualquier modo.

Como quiera que el intento intuicionista de captar las verdades morales tenía que fracasar, debido a que los postulados normativos no pueden verificarse ni refutarse, es decir, no pueden comprobarse por las mismas reglas que los postulados

20. TOULMIN, 1970, p. 28.

* «Lo "justo" no es una propiedad y cuando yo preguntaba a dos personas qué línea de acción era la justa, no estaba preguntando acerca de la propiedad; lo que quería saber era si existía alguna razón para escoger una línea de acción en lugar de otra... Todo lo que necesitan dos personas (y todo cuanto tienen) para contradecirse una a la otra en el caso de los predicados éticos son las *razones* para hacer esto antes que aquello o lo otro.»

descriptivos, se postuló como solución distinta, y bajo los mismos supuestos, la idea de rechazar a ojo de buen cubero la veracidad de las cuestiones prácticas. Por supuesto, *los subjetivistas* no niegan los hechos gramaticales que explican que en el mundo vital de hecho discutimos continuamente sobre cuestiones prácticas como si éstas *hubieran* de decidirse con buenas razones.[21] Pero explican esta confianza ingenua en la posibilidad de fundamentar normas y mandatos como una ilusión que se disipa gracias a las intuiciones morales cotidianas. Por este motivo, los escépticos morales al oponerse a los cognitivos que, como Strawson, pretenden hacer explícito el conocimiento intuitivo de los partícipes responsables en la interacción, tienen que aceptar una tarea más ambiciosa; están obligados a explicar de un modo no intuitivo qué significan *verdaderamente* nuestros juicios morales al margen de su pretensión manifiesta de validez, y qué funciones cumplen *realmente* los correspondientes sentimientos.

Como modelo lingüístico de este intento podemos recurrir a tipos de enunciados a los que, evidentemente, no podemos vincular pretensión alguna de validez que pueda realizarse de forma discursiva: oraciones en primera persona, en las que expresamos preferencias, deseos e inclinaciones subjetivos o bien imperativos, con los que deseamos inducir a otra persona a adoptar determinado comportamiento. El *enunciado emocional* y el *imperativo* han de hacer plausible el hecho de que el significado impreciso de los postulados normativos, en último término, tenga de remitirse a los postulados vivenciales y de requerimiento, o a una combinación de ambos. Según esta versión, el elemento normativo de significado de los postulados del deber ser encierra, en clave, posiciones subjetivas o bien intentos de convicción o los dos a la vez: «*"This is good" means roughly the same as "I approve of this; do as well" trying to capture by this equivalence both the function of the moral judgement as expressive of the speaker's attitude and the function of the moral judgement as designed to influence the hearer's attitudes.*»[22] *

21. A. J. AYER, «On the Analysis of Moral Judgements», en M. MUNITZ (comp.), *A Modern Introduction to Ethics*, Nueva York, 1958, página 537.

22. MACINTYRE, 1981, p. 12. Cf. C. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, Londres, 1945, cap. 2.

* «"Eso está bien" significa en líneas generales lo mismo que "lo apruebo; haz lo mismo"; en esta equivalencia se trata de capturar

La *actitud prescriptivista*, que elabora R. M. Hare en *The Language of Morals*[23] amplía el enfoque imperativo en la medida en que analiza los enunciados del deber ser, según el modelo de una unión de imperativos y valoraciones.[24] En este caso, el elemento central de significado consiste en que, con un enunciado normativo, el hablante recomienda u ordena al oyente una elección concreta entre acciones distintas. Como quiera que estas recomendaciones u órdenes se apoyan en último término en principios que el hablante ha adoptado de modo arbitrario, los enunciados valorativos no constituyen el modelo verdaderamente más adecuado para el análisis de enunciados del deber ser. Antes bien el prescriptivismo de Hare desemboca en un decisionismo ético; la base para la fundamentación de enunciados de contenido normativo está constituida por enunciados intencionales, esto es, aquellos enunciados mediante los cuales el hablante expresa la elección de principios y, en último término, la elección de una forma de vida. Ésta, a su vez, no es susceptible de justificación.

Aunque el hecho de que generalmente discutimos sobre cuestiones prácticas con razones está mejor explicado en la teoría decisionista de Hare que en las doctrinas emotivistas y las imperativas en sentido estricto, todas estas actitudes metaéticas coinciden en el mismo punto de escepticismo. Todas ellas explican que el significado de nuestro vocabulario moral, en verdad, consiste en decir algo para lo que los enunciados vivenciales, los imperativos y los enunciados intencionales serían las formas lingüísticas más adecuadas. Las pretensiones de verdad o, en general, las pretensiones de validez dependientes de la argumentación, no pueden vincularse con ninguno de estos tipos de enunciado. Por ello es inevitable que en la propuesta de que existe algo así como «verdades morales» se contenga un engaño sugerido por el entendimiento intuitivo de la vida cotidiana. Las posiciones no cognitivas desvalorizan de un golpe al mundo de las intuiciones morales cotidianas. Desde una perspectiva científica, y en seguimiento de esta doctrina únicamente, puede hablarse sobre moral en un sentido empírico. En este caso, adoptamos una actitud objeti-

tanto la función del juicio moral, en cuanto expresiva de la actitud del hablante, como la función del juicio moral pensado para influir en las actitudes de quien escucha.»

23. Oxford, 1952.

24. Hare, 1952, p. 3.

vadora y nos limitamos a describir qué funciones cumplen los enunciados y los sentimientos que, desde el punto de vista interno del participante, puedan calificarse como morales. Estas teorías no quieren ni pueden competir con las éticas filosóficas; en todo caso, allanan el camino para las investigaciones empíricas *después de que* parece estar claro que las cuestiones prácticas no tienen nada que ver con la veracidad y que las investigaciones éticas carecen de objeto en el sentido de una teoría normativa.[25]

Incluso esta afirmación metaética no es tan indiscutible como presuponen los escépticos. La posición no cognitiva se apoya sobre todo en dos argumentos: *a*) en la prueba empírica de que, normalmente, no es posible resolver la controversia en cuestiones morales fundamentales y *b*) en el fracaso ya mencionado del intento de explicar la verdad de los enunciados normativos, en el sentido del intuicionismo o en el sentido del Derecho natural clásico (en lo que no es necesario que me entretenga ahora) o en el de una ética valorativa material (Scheler, Hartmann).[26] La primera objeción pierde su fuerza cuando se manifiesta un principio que permite introducir el acuerdo fundamental en las discusiones sobre moral. La segunda objeción desaparece en cuanto se prescinde de la premisa de que los enunciados normativos, en caso de que planteen una pretensión de validez, en general únicamente hayan

25. Cf. la interesante observación sobre «justificaciones completas» en Hare, 1952, pp. 68 y ss.: «La verdad es que, si se nos pide que justifiquemos tan completamente como sea posible una decisión, tenemos que echar mano de los efectos —a fin de dar contenido a la decisión— y de los principios y de los efectos que produce en general el hecho de observar los principios, etc., hasta que hayamos satisfecho a nuestro solicitante. Así, una justificación completa de una decisión consistiría en una referencia completa a sus efectos, conjuntamente con una referencia completa a los principios que éstos han observado y a los efectos de observar dichos principios porque, por supuesto, son los efectos (y en qué consiste el obedecerlos) lo que da contenido a los principios. De modo que, si se insiste en que justifiquemos una decisión completamente, tenemos que dar una especificación completa de la *forma de vida* de la que es una parte.» Otra variedad del decisionismo es la que elabora H. Albert a partir del criticismo de Popper y en conexión con Max Weber. *Vid.* H. ALBERT, *Fehlbare Vernunft*, Tubinga, 1980.

26. Con relación al trasfondo histórico de la filosofía del valor, respecto al cual el intuicionismo de Moore y la ética axiológica material únicamente constituyen variantes, cf. el extraordinario capítulo sobre «Valores», en H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland*, 1831-1933, Frankfurt/m, 1983, pp. 198 y ss.

de ser válidos o inválidos en el sentido de la verdad propositiva.

En la vida cotidiana, mezclamos con enunciados normativos pretensiones de validez que estamos dispuestos a defender contra la crítica. Formulamos preguntas prácticas del tipo de: «¿Qué debo hacer?/¿Qué debemos hacer?», admitiendo que las respuestas no pueden ser arbitrarias; antes bien, confiamos en principio en que seremos capaces de distinguir las normas y mandatos falsos de los verdaderos. Por otro lado, si bien los enunciados normativos no son susceptibles de verificación en sentido estricto, esto es, no son verdaderos o falsos *en el mismo sentido* en que lo son los enunciados descriptivos, tenemos que plantearnos la tarea de explicar el sentido de la «verdad moral» o —si esta expresión se entiende en una dirección falsa— el sentido de la «rectitud normativa» de modo tal que no caigamos en la tentación de asimilar un tipo de enunciado con otro. Tenemos que partir de un presupuesto débil, de una pretensión de validez *análoga a la verdad* y volver a la formulación del problema que había dado Toulmin a la cuestión fundamental de la ética filosófica: «*What kind of argument, of reasoning is it proper for us to accept in support of moral decisions?*» [27] * Toulmin no se aferra al análisis semántico de expresiones y enunciados, sino que se concentra en la cuestión del modo de fundamentación de enunciados normativos según la *forma de los argumentos* que empleamos a favor o en contra de normas y mandatos, según los criterios de «buenos motivos» que, en virtud de la comprensión nos incitan a reconocer las demandas como deberes morales. Toulmin realiza la transición al plano de la teoría de la argumentación con la pregunta de «*What kind of things make a conclusion worthy of belief?*» [28] *

II

Las reflexiones propedéuticas que he hecho hasta ahora han servido para defender la posición cognitiva en materia de ética frente a las maniobras diversionistas metaéticas de los

27. Toulmin, 1970, p. 64.
* «¿Qué tipo de argumento, de razonamiento, es el que debemos aceptar en apoyo de las decisiones morales?»
28. *Ibid.*, p. 74.
* ¿Qué tipos de asuntos hacen que una conclusión merezca crédito?

escépticos axiológicos y para sentar las bases que permitan responder a la pregunta de en qué modo cabe fundamentar las normas y mandatos morales. En la parte constructiva de estas reflexiones pretendo recordar, en primer lugar, la función de las pretensiones normativas de validez en la praxis de lo cotidiano, con el fin de explicar en qué se diferencia la pretensión deontológica, vinculada a los mandatos y normas de la pretensión de validez aseverativa, al objeto de fundamentar por qué es recomendable acometer la teoría moral bajo la forma de una investigación de los argumentos morales (3). En esta medida, introduzco el principio de la universalidad (U) como puente que permite el entendimiento en las discusiones morales y, además, en forma tal que excluye la aplicación monológica de esta regla de argumentación (4). En el examen de las posiciones sostenidas por Tugendhat, trataré de mostrar, por último, que las fundamentaciones morales no dependen de las razones pragmáticas del equilibrio del poder, sino de las razones internas de la posibilidad de un conocimiento moral de la formulación real de argumentos (5).

3. El intento de fundamentar la ética en la forma de una lógica de la argumentación moral, únicamente tiene perspectivas de éxito cuando podemos identificar una pretensión de validez especial, unida a los mandatos y normas y podemos hacerlo en la esfera en la que surgen los dilemas morales: en el horizonte del mundo vital, en el que también Strawson tuvo que buscar los fenómenos morales, a fin de contraponer las pruebas del lenguaje cotidiano a la opinión de los escépticos. Si no se manifiestan aquí las pretensiones de validez en plural, esto es, en las relaciones de la acción comunicativa, antes de toda reflexión, está claro que no cabe esperar una diferenciación entre la verdad y la rectitud normativa, en el plano de la argumentación.

No deseo repetir el análisis de la acción orientada al entendimiento, que he realizado en otro lugar,[29] pero sí quisiera recordar una idea fundamental. Llamo comunicativas a las interacciones en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción; el consenso que se consigue en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez. En el campo de procesos de

29. Habermas, 1981, tomo I, cap. 3: «Soziales Handeln, Zwecktätigkeit und Kommunikation», pp. 367 y ss.

entendimiento lingüísticamente explícitos, los actores plantean pretensiones de validez con sus acciones de habla, en la medida en que se ponen recíprocamente de acuerdo y se trata, además, de pretensiones de verdad, de rectitud, de veracidad, según que se refieran en cada caso a algo en el mundo objetivo (como la totalidad de las realidades existentes), a algo en el mundo social conjunto (como la totalidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas) o a algo en el propio mundo subjetivo (como la totalidad de las vivencias a las cuales tiene acceso privilegiado). Mientras que en la acción estratégica un actor *influye* sobre el otro empíricamente mediante la amenaza de sanciones o la promesa de gratificaciones a fin de *conseguir* la deseada prosecución de una interacción, en la acción comunicativa cada actor aparece *racionalmente impelido* a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo de una oferta del acto de habla.

Que un hablante pueda impeler a un oyente a aceptar tal oferta, no se explica en función de la validez de lo dicho, sino de la *garantía* surgida de la coordinación que formula el hablante de que, llegado el caso, hará realidad la pretensión de validez que ha presentado. En el caso de pretensiones de verdad y de rectitud, el hablante puede dar cumplimiento a su garantía por medios discursivos, esto es, aduciendo razones; en el caso de pretensiones de sinceridad, mediante un comportamiento congruente (el hecho de que alguien piense de verdad lo que dice, es algo que sólo puede demostrarse mediante la congruencia de sus actos y no acumulando motivos). En cuanto el oyente acepta la garantía ofrecida por el hablante, entran en funcionamiento aquellos *vínculos relevantes a las consecuencias de la interacción* que están contenidos en el significado de lo que se ha dicho. Por ejemplo, las obligaciones de la acción rigen en primer lugar para el destinatario en el caso de órdenes y recomendaciones; para el hablante, en caso de promesas y anuncios; para ambas partes de modo simétrico, en caso de acuerdos y contratos; para ambas partes, y de modo asimétrico, en el caso de recomendaciones y avisos de contenido normativo.

A diferencia de estas acciones de habla regulativas, del significado de los actos de habla que sirven para dejar constancia, se derivan obligaciones en la medida en que el hablante y el oyente se ponen de acuerdo en apoyar sus acciones en interpretaciones de las situaciones que no contradigan los enunciados aceptados como verdaderos en cada caso. Del significa-

do de los actos de habla expresivos se siguen obligaciones de acción de modo inmediato en la forma que especifique el hablante, con lo que su comportamiento no se encontrará, ni incurrirá, en contradicción. Gracias a la base de validez de la comunicación que busca el entendimiento, un hablante puede conseguir mover al oyente a aceptar su acto de habla, obteniendo con ello un efecto de enlace asegurado para la prosecución de la comunicación en la medida en que ofrezca la garantía para la realización de una pretensión de validez en principio criticable.

En todo caso, la verdad propositiva y la corrección normativa, esto es, las dos pretensiones de validez *realizables por medios discursivos* que nos interesan cumplen la función de la coordinación de la acción de forma distinta. Que tienen un «asiento» distinto en la praxis comunicativa cotidiana es algo que puede demostrarse con una serie de asimetrías.

A primera vista, parece como si los *enunciados aseverativos*, empleados en las *acciones de habla que tratan de dejar constancia*, se comportaran con relación a los *hechos* de modo parecido a como lo hacen los *enunciados normativos* empleados en las *acciones de habla regulativas* con respecto a las *relaciones interpersonales* ordenadas de modo *legítimo*. La *verdad* de los enunciados implica la *existencia* de realidades, al igual que la rectitud de las acciones supone el *cumplimiento* de las normas. En un segundo momento, se muestran diferencias interesantes. Así, las acciones de habla se comportan de modo distinto frente a las normas que frente a los hechos. Consideremos el caso de las normas morales que se pueden formular bajo la forma de enunciados del deber ser universales y de carácter incondicional:

(1) No se debe matar a nadie.
(1') Está mandado no matar a nadie.

Por vías muy distintas, tomamos referencia en normas de acción de este tipo de acciones de habla regulativas en la medida en que impartimos órdenes, establecemos contratos, abrimos sesiones, emitimos avisos, permitimos excepciones, damos consejos, etc. Sin embargo, una norma moral tiene sentido y validez con independencia de que haya sido promulgada y de que se la utilice en uno u otro sentido. Una norma puede formularse con ayuda del enunciado (1) sin que esta formulación, esto es, la existencia de la norma escrita, *tenga* que

entenderse *como* una acción de habla, es decir, como algo distinto a la expresión impersonal de la misma norma. Enunciados como (1) representan mandatos a los que podemos referirnos de modo *secundario*, con acciones de habla de uno u otro tipo. Para ello, falta el equivalente del lado de los hechos. No hay enunciado aseverativo alguno que pueda conseguir la autonomía de las normas si no es mediante una acción de habla. Para que tales enunciados alcancen un sentido pragmático *tienen que* emplearse en una acción de habla. No hay posibilidad de que enunciados descriptivos como:

(2) el hierro es magnético
(2') es cierto que el hierro es magnético

puedan expresarse o emplearse de tal modo que conserven igual fuerza aseverativa (1) y (1'), esto es, con independencia de la función locutiva de determinado tipo de acción de habla.

Esta asimetría se explica por el hecho de que las pretensiones de verdad *únicamente* residen en las acciones de habla, mientras que las pretensiones de validez normativa residen en principio en las normas y sólo de *forma derivada* en las acciones de habla.[30] Para servirnos de un modo de hablar ontológico, podemos remitir la asimetría al hecho de que el orden de la sociedad, al que podemos aceptar o rechazar, no se constituye *al margen de la validez*, como el orden de la naturaleza, frente al cual nos limitamos a adoptar una posición objetivadora. La realidad social, a la que nos remitimos con acciones de habla regulativas, se encuentra *desde el inicio* en una relación interna con las pretensiones normativas de validez. Por el contrario, las pretensiones de verdad no residen en modo alguno en las propias entidades, sino en las acciones de habla comprobativas, mediante las cuales nos referimos a las entidades en el discurso que determina los hechos a fin de dar cuenta de las realidades.

Por un lado, el mundo de las normas tiene una curiosa especie de objetividad frente a las acciones de habla normativas, gracias a las pretensiones de validez normativa que le son

30. En todo caso, podemos poner al lado de las normas teorías concebidas como sistemas superiores de enunciados. Pero cabe preguntarse si las teorías pueden ser falsas o ciertas en el mismo sentido que las descripciones, predicciones o explicaciones que de ellas se derivan, mientras que las normas son tan correctas o incorrectas como las acciones mediante las cuales son cumplidas o quebrantadas.

inherentes y de las que no disfruta el mundo de los hechos frente a las acciones de habla comprobativas. Aquí solamente puede hablarse de «objetividad» en el sentido de la independencia del «espíritu objetivo». Puesto que, por otro lado, las entidades y los hechos son independientes en un sentido completamente distinto al que atribuimos al mundo social en relación con las normas. Por ejemplo, las normas están hechas para que se reproduzcan continuamente las relaciones interpersonales legítimamente establecidas. Estas normas adquirirían un carácter «utópico» en el mal sentido e, incluso, perderían todo su sentido si, cuando menos, no *pensáramos* en los actores y en las acciones que pueden seguir las normas y darles cumplimiento. Frente a esto, nos vemos conceptualmente obligados a admitir que las realidades también existen, con independencia de si se puede dejar constancia de ellas mediante enunciados verdaderos.

Las aspiraciones de validez normativa *median* evidentemente una *dependencia recíproca* entre el habla y el mundo social que no existe, en cambio, en la relación entre habla y mundo objetivo. De esta imbricación de las pretensiones de validez, que residen en las normas y pretensiones de validez que formulamos mediante acciones de habla regulativas, depende también el *carácter ambiguo de la validez del deber ser.* Aunque haya una relación inequívoca entre las realidades existentes y los enunciados verdaderos, la «existencia» o la vigencia social de las normas no nos dicen nada acerca de si éstas son válidas. Tenemos que distinguir entre el hecho social del reconocimiento intersubjetivo y la aspiración de una norma al reconocimiento. Puede haber buenas razones para considerar injusta la pretensión de validez de una norma en vigor; y una norma no tiene por qué gozar de reconocimiento fáctico por el hecho simple de que se pueda comprobar su pretensión de validez de modo discursivo. La *imposición* de normas está doblemente codificada porque los motivos para el reconocimiento de pretensiones de validez normativa se pueden hacer arrancar de las convicciones y de las sanciones, así como de una mezcla complicada de percepción y de poder. Por regla general, la *aprobación* racionalmente suscitada se unirá en una creencia en la legitimidad mediante una *aceptación* conseguida por medio de las armas o de las mercancías y cuyos componentes no son sencillos de analizar. Estas aleaciones son interesantes, sin embargo, en la medida en que constituyen un índice de que no basta una *entrada en vigor* positiva de las

normas para asegurar *a la larga* su validez social. La imposición duradera de una norma *también* depende de si en un contexto tradicional pueden aportarse razones que alcancen a hacer aparecer cuando menos como justificadas la pretensión de validez a los ojos de los destinatarios. Aplicado a las sociedades modernas, significa: que no hay lealtad de masas si no hay legitimidad.[31]

No obstante, si la vigencia social de una norma, a la larga, depende también de que sea aceptada por sus destinatarios y si además este reconocimiento, a su vez, se apoya sobre la expectativa de que la correspondiente aspiración de validez se pueda comprobar discursivamente, resulta que entre la «existencia» de normas de acción por un lado, y la expectativa de que quepa fundamentar los correspondientes enunciados del deber ser, por otro, hay una correspondencia que carece de paralelo en el campo óntico. Entre la existencia de relaciones objetivas y la veracidad de los enunciados aseverativos correspondientes, existe sin duda una relación interna que no se da, sin embargo, entre la existencia de realidades objetivas y la *expectativa* de un grupo concreto de personas de que quepa fundamentar tales enunciados. Esta circunstancia permite explicar por qué la cuestión de las condiciones de la validez de juicios morales plantea de modo *inmediato* el tránsito a una lógica del discurso práctico, mientras que la cuestión de las condiciones de validez de los juicios empíricos requiere reflexiones cognitivas y científico-teóricas, que en principio son independientes de una lógica de los discursos teóricos.

4. No puedo detenerme, ahora, a considerar los rasgos generales de la teoría de la argumentación que he tratado[32] en relación con la obra de Toulmin.[33] En lo que sigue, daré por supuesto que la teoría de la argumentación se ha de elaborar bajo la forma de una «lógica informal», ya que no es

31. Cf. J. HABERMAS, «Legitimationsprobleme im modernen Staat», en *ibid., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/m, 1976, pp. 271 y ss. Sobre la relación entre la fundamentación de las normas, la entrada en vigor y la aplicación cf. también W. KUHLMANN, «Ist eine philosophische Letztbegründung von Normen möglich?», en *Funkkolleg Ethik*, Studienbegleitbrief 8, Wientheim, 1981, p. 32.

32. J. HABERMAS, «Wahrheitstheorien», en H. FAHRENBACH (comp.), *Fetschrift für W. Schulz*, Pfullingen, 1973, pp. 211 y ss. y J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/m, 1981, tomo I, páginas 44 y ss.

33. *The Uses of Argument*, Cambridge, 1958.

posible imponer un acuerdo entre las cuestiones teóricas o práctico-morales de modo deductivo ni mediante pruebas empíricas. En la medida en que los argumentos se imponen en razón de conexiones causales lógicas, no descubren nada importante; y cuando tienen un contenido sustancial se apoyan sobre experiencias y necesidades, que se pueden interpretar de modo diferente a la luz de teorías cambiantes y con ayuda de sistemas descriptivos también cambiantes, por lo que no ofrecen un fundamento definitivo. En el discurso teórico se salva el abismo entre las observaciones particulares y las hipótesis generales mediante cánones diferentes de la inducción. El discurso práctico precisa de un principio puente.[34] Por este motivo, todas las investigaciones sobre la lógica de la argumentación moral conducen a la necesidad de introducir un principio moral que, en su calidad de norma de argumentación, cumple una función equivalente al principio de inducción en el discurso científico experimental.

Resulta interesante comprobar que, cuando intentan encontrar un principio moral de este tipo, los autores de diferentes procedencias filosóficas coinciden siempre en un fundamento en el que subyace la misma idea. *Todas* las éticas cognitivas se remiten a aquella intuición que Kant formuló como el imperativo categórico. No me interesan aquí las diversas formulaciones kantianas, sino la idea que en ellas subyace y que ha de dar cuenta del carácter impersonal o general de los mandatos morales válidos.[35] El principio moral se concibe de tal modo que excluye como inválidas aquellas normas que no consiguen la aprobación cualificada de todos los posibles destinatarios. Por lo tanto, el principio puente que posibilita el consenso tiene que asegurar que únicamente se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una *voluntad general*: esto es, como señala Kant una y otra vez, que han de poder convertirse en «ley general». El imperativo categórico puede entenderse como un principio que fomenta la capacidad de generalización de *formas de acción* y de *máximas*, así como de los *intereses* a que atiende (y que también se incorporan en las normas de acción). Kant pretende eliminar como inválidas todas aquellas normas que «contradicen» esta exigencia. Kant está «pensando en aquella contradicción in-

34. Sobre la lógica del discurso práctico, cf. Th. A. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt/m, 1980, pp. 352 y ss.
35. Wimmer, 1980, pp. 174 y ss.

terna que se produce en la norma del actor cuando, por su modo de comportarse, únicamente puede alcanzar su objetivo, porque no es el modo general de comportarse».[36] Por supuesto, la pretensión de consistencia que puede derivarse de esta y otras versiones del principio de puente ha conducido a menudo a *equívocos formalistas* y a *interpretaciones selectivas.*

El principio de la universalidad no se agota en modo alguno en la exigencia de que las normas morales tengan que poseer *la forma* de enunciados de deber ser incondicionalmente universales. La forma *gramatical* de los enunciados normativos, que prohíbe remitirse o dirigirse a determinados grupos o individuos, no es condición suficiente para la validez de los mandatos morales ya que, evidentemente, también podemos otorgar esa forma a mandatos inmorales. En otro aspecto, la pretensión puede ser muy restrictiva, ya que puede resultar lógico convertir en objeto de un discurso práctico, también, a las normas de acción no morales, cuyo ámbito de validez está especificado social y espacialmente, así como someterlas a una prueba de universalización (relativizada en función del ámbito de personas afectadas).

Otros autores no entienden de modo tan formalista la pretensión de consistencia derivada del postulado de la universalidad. Estos autores desearían evitar las contradicciones que se producen cuando los casos iguales se tratan de modo desigual, y los desiguales de modo igual. R. M. Hare atribuye a esta pretensión la forma de un postulado semántico. Igual que se procede al adjudicar predicados descriptivos («es rojo») cabría actuar *conforme a normas* en la adscripción de predicados de contenido normativo («es valioso», «es bueno», «es cierto», etc), y emplear siempre la misma expresión en todos los casos que se parecen en los aspectos relevantes. En lo referente a los juicios morales, esta pretensión de consistencia significa que, antes de fundamentar el juicio en una norma concreta, cada cual pueda comprobar, si quiere, que cualquier otro que se encuentra en una situación comparable recabe la misma norma como fundamento de su juicio. En realidad, estos u otros postulados parecidos únicamente serán adecuados como principio moral si se pueden entender en el sentido de la garantía de una formación no partidista del juicio. No obstante, apenas si cabe derivar la importancia de la neutra-

36. G. PATZIG, *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart, 1980, p. 162.

lidad partidista del concepto de una utilización consistente del habla.

K. Baier[37] y B. Gert[38] se aproximan a este sentido del postulado de la universalidad cuando exigen que las normas morales válidas sean enseñables con carácter general y públicamente defendibles; lo mismo cabe decir de M. G. Singer[39] cuando sostiene que únicamente son válidas aquellas normas que garantizan el tratamiento igual. De la misma manera que la prueba empírica de la eliminación de posibilidades de contradicción no garantiza la formación imparcial del juicio, tampoco puede una norma ser válida como expresión de un interés general de todas las personas posiblemente afectadas, aunque parezca aceptable a algunas de ellas, a condición de que se aplique de forma no discriminatoria. La intuición que se expresa en la idea de la capacidad de universalización de máximas significa algo más: las normas válidas han de *ganar* el reconocimiento de *todos* los afectados. En este caso, ya no es suficiente con que los *individuos* comprueben:

— si quieren que entre en vigor una norma polémica a la vista de las consecuencias y efectos secundarios que se producirían si todos le dieran cumplimiento; o
— si todo aquel que se encontrara en su lugar, quisiera que entrase en vigor una norma de este tipo.

En ambos casos, la formación del juicio se produce en relación con la posición y la perspectiva de *algunos* y no de *todos* los afectados. Únicamente es imparcial la situación desde la cual son susceptibles de universalización precisamente aquellas normas que, al incorporar de modo manifiesto un interés común a todas las personas afectadas, pueden contar con una aprobación general, así como conseguir un reconocimiento intersubjetivo. La formación imparcial del juicio se expresa en un principio que obliga a *cada cual* en el círculo de los afectados a acomodarse a la perspectiva de *todos los demás* a la hora de sopesar los intereses. El postulado de la universalidad ha de conseguir aquel *cambio universal de funciones* que ha descrito G. H. Mead como *ideal role-taking* o *universal discourse*.[40] Así, cada norma válida habrá de satisfa-

37. *The Moral Point of View*, Londres, 1958.
38. *The Moral Rules*, Nueva York, 1976.
39. *Generalization in Ethiks*, Nueva York, 1961.
40. G. H. MEAD, «Fragments on Ethics», en *Mind, Self, Society*,

cer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación).[41]

Por lo demás, no debemos confundir este postulado de universalidad con un principio en el que ya se expresa la idea fundamental de una ética discursiva. De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto *participantes de un discurso práctico* (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida. Este *postulado ético discursivo* (D), sobre el cual he de volver en referencia con la fundamentación del *postulado de la universalidad* (U), ya presupone que se *puede* fundamentar la elección de normas. Se trata ahora de considerar *este* presupuesto. He introducido (U) como norma de argumentación que posibilita el acuerdo en los discursos prácticos cuando se pueden regular ciertas materias con igual consideración a los intereses de todos los afectados. Únicamente mediante la fundamentación de este principio puente podremos avanzar hacia la ética discusiva. En todo caso, he dado tal forma a (U) que excluye una aplicación monológica de este postulado; únicamente regula argumentaciones entre distintos participantes y hasta contiene la perspectiva de argumentos reales, que están por hacerse y a los que se permite entrar a los afectados. A este respecto, se distingue nuestro

---

Chicago, 1934, pp. 379 y ss. Sobre ello, H. JOAS, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt/m, 1980, pp. 120 y ss. HABERMAS, 1981, tomo 2, páginas 141 y ss.

41. Con referencia a B. GERT (1976), p. 72, G. Nunner ha planteado la objeción de que «*U*» no es suficiente para distinguir entre todas las normas que cumplen los requisitos citados y separar las normas morales en sentido estricto con exclusión de las otras normas (por ejemplo, «debes sonreír cuando saludas a otra persona»). A mi parecer, esta objeción queda superada en la medida en que insistimos en denominar «morales» únicamente a aquellas normas que son universalizables en sentido estricto, esto es, a aquellas que no varían por razón de los espacios sociales y los tiempos históricos. Por supuesto, este uso lingüístico teórico-moral no coincide con los usos lingüísticos descriptivos del sociólogo o del historiador, quienes describen las reglas específicas de cada época y cultura como reglas morales puesto que actúan como tales para los pertenecientes a ellas.

postulado de universalidad de la conocida propuesta de John Rawls.

Este autor considera asegurada la atención imparcial de todos los intereses afectados por el hecho de que quien formula el juicio moral se sitúa en una posición ficticia, que excluye las diferencias de poder, garantiza la igualdad de libertades para todos, y permite que cada uno ignore las posiciones que habrá de tener en un orden social futuro, que puede estar organizado de cualquier manera. Al igual que Kant, Rawls operativiza el punto de vista de la imparcialidad de forma que cada cual puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales. Esto es válido para el mismo filósofo moral. En consecuencia, Rawls entiende la parte material de su investigación, por ejemplo, el desarrollo del principio de beneficio medio, no como una *aportación* de un participante en la argumentación a la construcción de la voluntad discursiva sobre las instituciones fundamentales de una sociedad de capitalismo tardío, sino como el resultado de una «teoría de la justicia», en la que es competente en cuanto experto.

Sin embargo, cuando uno recuerda la función coordinadora de acciones de las pretensiones de validez normativa en la praxis comunicativa cotidiana, puede verse que las tareas que hay que resolver en las argumentaciones morales no se pueden superar de modo monológico, sino que requieren un esfuerzo cooperativo. Al entrar los participantes en una argumentación moral, prosiguen su acción comunicativa en actitud reflexiva con el objeto de restaurar un consenso roto. Las argumentaciones morales también sirven para la resolución consensual de conflictos de acción. Los conflictos en el ámbito de las interacciones orientadas normativamente se remiten de modo inmediato a un acuerdo normativo interrumpido. Por lo demás, la reparación sólo puede consistir en asegurar la existencia de otro acuerdo, que primero será discutido y luego no; o bien en establecer un reconocimiento intersubjetivo para esta exigencia de validez sustituida. Este tipo de acuerdo expresa una *voluntad conjunta*. Sin embargo, si las argumentaciones morales han de producir un acuerdo de este tipo, ya no basta que cada individuo piense si puede aceptar o no cada norma. No basta con que todos los individuos hagan esta reflexión, cada uno para sí mismo, y luego depositen su voto. Antes bien, lo necesario es una argumentación «real» en la que participen de modo cooperativo los afectados. Únicamen-

te un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo: sólo entonces, pueden saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo.

Desde esta perspectiva, hay que volver a formular el imperativo categórico en el sentido propuesto: «En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal.»[42] De hecho, la formulación ofrecida del postulado de universalidad trata de conseguir que la correspondiente argumentación se lleve a cabo de modo cooperativo. Desde luego, sólo una participación real de cada afectado puede evitar la interpretación errónea de los intereses propios por parte de los demás. En este sentido pragmático, cada uno constituye la última instancia que ha de juzgar lo que verdaderamente son los intereses propios. Por otro lado, no obstante, el modo en que cada cual describe sus intereses tiene que estar abierto también a la crítica de los demás. Las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales; y como quiera que éstos son siempre parte componente de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de valores que interpretan las necesidades no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados.[43]

5. *Digresión.* Una ética discursiva se mantiene y desaparece, pues, con los dos supuestos de que *a*) las aspiraciones de validez normativa poseen un sentido cognitivo y se pueden tratar *como* aspiraciones de verdad, y *b*) la fundamentación de normas y mandatos requiere la realización de un discurso real que, *en último término*, no es monológico, no tiene nada que ver con una argumentación que se formulara hipotéticamente en el fuero interno. Antes de seguir con la polémica entre cognitivistas y escépticos éticos, quisiera referirme a

42. T. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt/m, 1980, p. 371.
43. S. Benhabib, «The methodological Illusions of Modern Political Theory. The Case of Rawls and Habermas», en *Neue Hefte für Philosophie*, 21, 1982, pp. 47 y ss.

una concepción recientemente elaborada por Ernst Tugendhat que atraviesa la controversia. Por un lado, Tugendhat se aferra a la intuición que hemos formulado bajo la forma del postulado de la universalidad: una norma sólo está justificada cuando es «igualmente» buena para cada uno de los afectados. Y que esto sea así o no es algo que han de determinar los propios afectados mediante un discurso real. Por otro lado, Tugendhat rechaza el supuesto *a*) y, en el caso del supuesto *b*), se opone a una interpretación ético-discursiva. Aunque trate de soslayar las consecuencias del escepticismo axiológico, Tugendhat comparte el supuesto fundamental del escepticismo de que la validez del deber ser de las normas no se puede comprender mediante la analogía con la validez de verdad de las proposiciones. Sin embargo, si la validez de deber ser de las normas tiene solamente un sentido volitivo y no cognitivo, el discurso práctico tendrá que servir para *algo distinto* que para la aclaración argumental de una aspiración de validez discutida. Tugendhat comprende el discurso como un medio de garantizar que, a través de las reglas de comunicación, todos los afectados tengan la misma oportunidad de participar en una solución de compromiso equitativa. La necesidad de la argumentación se deriva de la de posibilitar la participación y no el conocimiento. En principio, quisiera bosquejar el conjunto de problemas a partir del cual Tugendhat elabora su tesis.[44]

La problemática. Tugendhat diferencia las reglas semánticas, que fijan el significado de una expresión lingüística, de las reglas pragmáticas que determinan cómo emplean estas expresiones de modo comunicativo el hablante y su interlocutor. Los enunciados que sólo pueden emplearse de modo comunicativo como, por ejemplo, el elemento locutivo de nuestra habla, requieren un análisis pragmático, tanto si se manifiestan en una situación real de habla, como si solamente se dan «en espíritu». Al parecer, otros enunciados pueden despojarse de sus presupuestos pragmáticos y emplearse de modo monológico sin que pierdan su significado; sirven en primer lugar al pensamiento antes que a la comunicación. A esta clase pertenecen los enunciados aseverativos e intencionales: su

44. En lo que sigue me refiero a la tercera conferencia que pronunció TUGENDHAT en el marco de las «Christian Gauss Lectures», en la Universidad de Princeton, *Morality and Communication*, MS, 1981.

significado puede explicarse por completo con ayuda de un análisis semántico. En coincidencia con una tradición que se remonta a Frege, Tugendhat parte del supuesto de que la validez de verdad de los enunciados es un concepto semántico. Según esta concepción, también la fundamentación de enunciados es un asunto monológico. Por ejemplo, la cuestión de si cabe adscribir un predicado a un objeto o no, es algo que todo sujeto dotado de juicio puede decidir por sí mismo a partir de reglas semánticas. Lo mismo puede decirse de la fundamentación de enunciados intencionales. Para ello, no se precisa argumentación intersubjetiva alguna, incluso aunque realicemos tales argumentaciones de modo cooperativo, esto es, bajo la forma de un intercambio de argumentos entre varios participantes. Por el contrario, la justificación de normas (a diferencia de la fundamentación de proposiciones) es un asunto comunicativo y no por casualidad, sino por razones *esenciales*. La cuestión de si una norma polémica es igualmente buena para todos los afectados es algo que debe decidirse según reglas pragmáticas bajo la forma de un discurso real. Con la justificación de normas, también aparece un concepto genuinamente pragmático.

Para el resto del análisis de Tugendhat, es importante el supuesto de que las cuestiones de la validez son cuestiones *exclusivamente* semánticas. De acuerdo con este supuesto, el sentido pragmático de la justificación de normas no puede referirse a la «validez» de las normas y desde luego no cuando se entiende esta expresión en analogía con la verdad de las proposiciones. Detrás de él ha de ocultarse *otra cosa*: la idea de una imparcialidad que se refiere más bien a la formación de la voluntad que del juicio.

Lo problemático en este enfoque es el presupuesto semanticista que no puedo estudiar aquí con detalle. El concepto semántico de verdad y, en general, la tesis de que la polémica sobre la validez de enunciados pueda decidirse exclusivamente *foro interno* según reglas semánticas, es el resultado de un análisis que se orienta a los enunciados predicativos propios de la cadena cosa-acontecimiento-lenguaje.[45] Este modelo es inadecuado, ya que enunciados elementales como «esta pelota es roja» son partes componentes de la comunicación cotidiana, sobre cuya verdad habitualmente no hay discusión alguna.

45. E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt/m, 1976.

Tenemos que buscar ejemplos analíticamente fructíferos allí donde se plantean controversias sustanciales y se cuestionan de modo sistemático las pretensiones de verdad. Pero cuando estudiamos la dinámica del aumento del conocimiento y, sobre todo, el crecimiento del conocimiento científico, y se comprueba cómo se fundamentan en la comunidad argumentativa de los científicos los enunciados generales de existencia, los enunciados condicionales irreales, los enunciados condicionados temporalmente, etc., las propuestas de verificación deducidas de la semántica de la verdad pierden su plausibilidad.[46] Precisamente son las controversias sustanciales las que no pueden decidirse con argumentos necesarios sobre la base de la aplicación monológica de las reglas semánticas. Ésta es la circunstancia que obligó a Toulmin a elaborar un enfoque pragmático de una teoría de la argumentación informal.

El argumento. Cuando se parte del citado presupuesto semanticista, se plantea la pregunta de por qué son necesarios los discursos reales para la justificación de normas. ¿Qué pretendemos decir con la fundamentación de las normas, cuando son imposibles las analogías con la fundamentación de las proposiciones? Las razones que se manifiestan en los discursos prácticos, nos contesta Tugendhat, son razones en pro o en contra de la intención o la decisión de aceptar una determinada forma de conducta. El modelo proporciona la fundamentación de un enunciado intencional de la primera persona. Tengo buenas razones para actuar de cierta manera, cuando favorece a mis intereses o me conviene realizar los objetivos correspondientes. En principio se trata de las cuestiones teleológicas de la acción: «¿Qué quiero hacer?» y «¿Qué puedo hacer?», y no de la cuestión moral de «¿Qué debo hacer?». Tugendhat expone el punto de vista deontológico cuando amplía la fundamentación de los objetivos propios correspondientes hasta convertirla en fundamentación del objetivo general de acción de un grupo: «¿En qué forma conjunta de acción nos ponemos de acuerdo?», o bien, «¿A qué forma de acción queremos obligarnos?». Aquí aparece un elemento pragmático. Puesto que cuando la forma de acción precisada de fundamentación es de carácter colectivo, los elementos componentes de

46. M. DUMMET, «What is a Theory of Meaning?», en G. EVANS, J. MCDOWELL (comps.), *Truth and Meaning*, Oxford, 1976, pp. 67 y ss. HABERMAS, 1981, tomo I, pp. 424 y ss.

esta colectividad tienen que tomar una decisión *colectiva*. Tienen que intentar convencerse mutuamente de que está en interés de cada uno de ellos que todos actúen de una forma determinada. En este proceso, *cada uno de ellos expondrá a los otros* las razones por las que puede querer que se haga obligatoria en sociedad una forma de acción. Toda persona afectada debe poder convencerse de que, en las circunstancias dadas, la norma propuesta es «igualmente buena para todos». Precisamente, este tipo de proceso es el que llamamos discurso práctico. Una norma que entra en vigor de esta forma puede llamarse «justificada» ya que, mediante la decisión, que se ha alcanzado de modo argumentativo, se ha comprobado que merece el predicado de «igualmente buena para todos».

Tugendhat entiende que, cuando se comprende en este sentido la justificación de las normas, también se hace claro el significado del discurso práctico. Éste no puede tener primordialmente un sentido cognitivo, ya que la cuestión que se ha de resolver racionalmente, esto es, si una forma de acción responde en cada caso al interés propio o no, en último término, ha de responderla por sí mismo cada uno: los enunciados intencionales han de poder fundamentarse de modo monológico según reglas semánticas. La argumentación como acontecimiento intersubjetivo solamente es necesaria porque es preciso llegar a una decisión colectiva para la determinación de una forma de acción colectiva, que requiere que se coordinen las intenciones individuales. Pero únicamente cuando la decisión se deriva de la argumentación, o sea, se produce según las reglas pragmáticas de un discurso, puede darse por justificada la norma decidida. Debe garantizarse que todo afectado tenga la oportunidad de dar su aprobación de modo voluntario. La forma de la argumentación debe impedir que algunos puedan sugerir o, incluso, prescribir a los otros lo que es bueno para ellos. La argumentación no tiene que posibilitar la *imparcialidad del juicio*, sino el hecho de que no puede influir en la *formación de la voluntad*, esto es, que ésta sea autónoma. En esta medida las mismas normas del discurso poseen un contenido normativo; neutralizan los desequilibrios del poder y procuran que los intereses de cada cual se realicen en igualdad de oportunidades.

Así pues, la forma de la argumentación se deriva de la necesidad de la participación y de la *igualdad de poder*: «*This then seems to me to be the reason why moral questions, and in particular questions of political morality, must be justi-*

fied in a discourse among those concerned. The reason is not, as Habermas thinks, that the process of moral reasoning is in itself essentially communicative, but it is the other way around: one of the rules which result from moral reasoning, which as such may be carried through in solitary thinking, prescribes that only such legal norms are morally justified that are arrived at in an agreement by everybody concerned. And we can now see that the irreducibly communicative aspect is not a cognitive but a volitional factor. It is the morally obligatory respect for the autonomy of the will of everybody concerned that makes it necessary to require an agreement.» (*Ms*, 10 y ss.) *

Esta concepción moral sería insatisfactoria si aceptáramos el supuesto semántico sobre el que descansa. No puede explicarnos aquella intuición que difícilmente puede negarse: la idea de la *imparcialidad*, que desarrollan las éticas cognitivas bajo la forma de principios universales, no puede reducirse a la idea de un *equilibrio de poderes*. La comprobación de si cabe aplicar a una norma el predicado señalado por Tugendhat de que sea «igualmente buena para todos» requiere el *juicio* imparcial de los intereses de todos los afectados. Esta exigencia no se lleva a buen término mediante el reparto igual de oportunidades de *imposición* de los propios intereses. La autonomía de la formación de la voluntad no puede *sustituir* a la imparcialidad de la formación del juicio. Tugendhat confunde las condiciones del logro discursivo de un acuerdo racionalmente motivado con las condiciones para alcanzar un compromiso equitativo. En un caso se da por supuesto que los afectados *se percatan* de lo que atañe a sus intereses generales; en el otro, se parte del hecho de que no se está hablando de intereses universales. En el discurso práctico, los afectados intentan poner en claro un interés común mientras

* «Me parece que ésta debe ser la razón, por la cual se pueden justificar mediante discurso entre los afectados, las cuestiones morales, especialmente los aspectos político-morales. El motivo no es, como piensa Habermas, que el proceso de razonamiento moral sea en sí mismo esencialmente comunicativo, sino al revés: una de las normas que se derivan del razonamiento moral que, en cuanto tal, puede llevarse a cabo en solitario, prescribe que únicamente están justificadas aquellas normas legales que se establecen mediante acuerdo entre todas las partes interesadas. Podemos ver ahora que el aspecto irreductiblemente comunicativo no es un factor cognitivo sino volitivo. Es el respeto moralmente obligatorio por la autonomía de la voluntad de cada cual, lo que hace preciso exigir un acuerdo.»

que al negociar un acuerdo pretenden compensar intereses particulares y contrapuestos. También los acuerdos por compromiso tropiezan con condiciones restrictivas, ya que se ha de presuponer que sólo cabe alcanzar la compensación mediante la participación en igualdad de derechos de todos los afectados. Pero, por su parte, tales *fundamentos* de la construcción del acuerdo mediante compromiso tienen que justificarse en discursos prácticos de modo que éstos no se encuentren de nuevo sometidos a la misma aspiración a igualdad entre intereses contrapuestos.

Al haber igualado la argumentación con los procesos de formación de la voluntad, Tugendhat tiene que pagar un precio: no puede sostener la diferencia entre la validez y la vigencia social de las normas: «*To be sure we want the agreement to be a* rational agreement, *an agreement based on arguments and if possible in moral arguments, and yet what is finally decisive is the* factual agreement, *and we have no right to disregard it by arguing that it was not rational... Here we do have an act which is irreductibly pragmatic, and this precisely because it is not an act of* reason *but an act of the* will, *an act of collective* choice. *The problem we are confronted with is not a problem of* justification, *but of the* participation *in power, in power of who is to make the decisions about what is permitted and what not.*» (*Ms*, 11.) *

Esta consecuencia no se compadece con la intención de defender el núcleo racional de un acuerdo moral argumentativamente establecido contra las objeciones del escepticismo. Es incompatible con el intento de dar cuenta de la intuición fundamental de que en el «sí» y en el «no» a las normas y mandatos se expresa algo distinto a la pura casualidad de quien se somete o se resiste a la pretensión imperativa de poder. La equiparación de las pretensiones de validez y de poder destruye la base sobre la que descansaba el intento de Tugendhat de distinguir entre normas justificadas e injustifica-

* «Por supuesto, queremos que el acuerdo sea un *acuerdo racional*, un acuerdo basado en argumentos y, de ser posible, en argumentos morales y, sin embargo, lo decisivo en último término es el *acuerdo de hecho*, y no tenemos derecho a ignorarlo señalando que no era racional... Aquí tenemos un acto que es irreductiblemente pragmático, y precisamente porque no es un acto de *razón*, sino un acto de *voluntad*, un acto de *elección* colectiva. El problema al que nos enfrentamos no es un problema de *justificación*, sino de *participación* en el poder, en el poder de quien haya de tomar las decisiones acerca de lo que está y lo que no está permitido» (*MS*, 11).

das. Tugendhat trata de reservar las condiciones de la validez a un análisis semántico y separarla de las reglas del discurso que se han de analizar pragmáticamente. Sin embargo, de esta forma, reduce el proceso de la justificación intersubjetiva a un proceso comunicativo contingente e independiente de todos los mecanismos de validez.

Cuando se mezcla la dimensión de la validez de las normas, sobre la cual discuten con razones los proponentes y los oponentes, con la vigencia social de las normas fácticas, se arrebata a la validez del deber ser su significado propio. En sus sugestivos análisis, Durkheim ya previno en contra de la falacia genética consistente en deducir el carácter vinculante de las normas de acción de la disposición general a obedecer a una autoridad sancionadora que emite órdenes. Por este motivo, Durkheim se interesa por el pecado original del sacrilegio y, en general, por las normas preestatales. El quebrantamiento de las normas conlleva un castigo porque aquéllas pretenden la validez en función de su autoridad moral; las normas, pues, no tienen validez por el hecho de conllevar sanciones que obliguen a la obediencia.[47]

La transformación empiricista de los fenómenos morales tiene aquí sus raíces: la validez normativa se asimila erróneamente al poder imperativo. Ésta es la estrategia conceptual que sigue también Tugendhat cuando hace descansar la autoridad de normas justificadas en la universalización de imperativos que los afectados se dirigen a sí mismos bajo la forma de enunciados intencionales. De hecho, sin embargo, en la validez del deber ser se manifiesta la autoridad de una voluntad *general, compartida* por todos los afectados, que prescinde de toda cualidad imperativa, ya que se remite a un interés general determinable *discursivamente*, inteligible cognitivamente, y visible desde la perspectiva de los participantes.[48]

Tugendhat arrebata a la validez de las normas su sentido cognitivo y, sin embargo, se aferra a la necesidad de su justificación. De estas intenciones contradictorias se deduce un interesante *déficit de fundamentación*. Tugendhat parte de la cuestión semántica de cómo haya de entenderse el predicado «igualmente buena para todos»; por ello, lo que tiene que de-

47. Habermas, 1981, tomo 2, pp. 75 y ss.
48. Éste es el momento que ha cristalizado G. H. Mead en el concepto del *generalized other*. Cf. sobre ello Habermas, 1981, tomo 2, páginas 61 y ss. y 141 y ss.

mostrar es por qué las normas que cumplen exactamente dicho predicado pueden considerarse como justificadas. «Justificación» quiere decir exclusivamente que los afectados tienen buenas razones para decidirse por una forma común de acción; y cualquier imagen metafísica o religiosa del mundo resulta adecuada como «buenas razones». ¿Por qué tenemos que llamar «buenas» tan sólo a aquellas razones que pueden ajustarse al predicado de «igualmente buenas para todos»? Desde el punto de vista de la estrategia de la argumentación, esta pregunta tiene un valor análogo al de la cuestión, que acabamos de plantear de por qué el fundamento de universalidad debe aceptarse como regla de argumentación.

Tugendhat recurre a la conocida situación en la que las imágenes metafísica y religiosa del mundo han perdido su fuerza de convicción, compiten recíprocamente como creencias subjetivas y, en todo caso, ya no contienen enunciados de creencias *vinculantes colectivamente*. En esta situación, un punto de vista neutral en su contenido, como el de que todo afectado debe tener buenas razones para adoptar una forma de acción común, es manifiestamente superior a otros puntos de vista de contenido determinado y de carácter tradicional: «*Where the moral conceptions relied on higher beliefs these beliefs also consisted in the belief that something being the case is a reason for wanting to submit to the norm. What is different now is that we have two levels of such beliefs. There is a lower level of* premoral beliefs *which concern the question whether the endorsement of a norm is in the interest of the individual A and whether it is in the interest of an individual B, etc. It is now only these premoral empirical beliefs that are being presupposed, and the moral belief that the norm is justified if everybody can agree to it is not presupposed but the result of the communicative process of justifying to each other a common course of action on the basis of those premoral beliefs.*» (*Ms*, 17.) *

* «Allí donde las concepciones morales descansaban sobre creencias superiores, entre éstas también se contaba la de que el hecho de que algo sea de cierta forma, es una razón para querer someterse a la norma. Lo distintivo ahora es que disponemos de dos órdenes de tales creencias. Hay un orden inferior de *creencias premorales* que se ocupa de la cuestión de si la aprobación de una norma interesa a la persona A o a la persona B, etc. Únicamente estas creencias empíricas premorales son las que damos por supuestas, mientras que la creencia moral de que la norma está justificada, si todo el mundo la acepta, no puede presuponerse, sino que es el resultado del proceso comunicativo por el

Es evidente que los partícipes en una discusión con orientaciones axiológicas encontradas podrán coincidir en formas de acción común si recurren a puntos de vista más abstractos que sean neutrales con respecto a los contenidos polémicos. Con este razonamiento, sin embargo, no hemos ganado gran cosa, puesto que también podrían darse *otros* puntos de vista formales propios del *mismo* plano de abstracción y que ofrezcan una posibilidad *equivalente* de unificación. Tugendhat tendría que demostrar por qué hemos de escoger el predicado que él recomienda. En segundo lugar, la preferencia por puntos de vista más elevados y más formales únicamente puede hacerse plausible en relación con aquel punto de arranque contingente, en el que reconocemos nuestra situación actual y no por casualidad. Si nos referimos a otra situación, una en la que, por ejemplo, una religión única tuviera una difusión general y efectiva, vemos de inmediato la necesidad de *otro tipo de argumentos*, a fin de explicar por qué las normas morales deben justificarse únicamente recurriendo a principios y procedimientos universales, y no invocando enunciados establecidos de modo dogmático. Para fundamentar la *superioridad de una forma reflexiva de justificación* y de las concepciones jurídicas y morales postradicionales elaboradas tomando aquélla como fundamento, se precisa una teoría normativa. Pero precisamente en este punto se interrumpe la secuencia de argumentación de Tugendhat.

Únicamente es posible enmendar esta carencia de fundamentación si, en vez de buscar una explicación semántica del significado de un predicado, se expresa lo que quiere decirse con el predicado «igualmente bueno para todos» mediante una norma de argumentación para el discurso práctico. Solamente en este caso cabe intentar la fundamentación de la norma de argumentación mediante una investigación de los presupuestos pragmáticos de la argumentación en general. De este modo se comprobará que la idea de la imparcialidad está *enraizada en* las estructuras de la misma argumentación, y no es preciso que se *introduzca* en ella como un contenido normativo suplementario.

---

que cada cual justifica al interlocutor una forma común de acción sobre la base de aquellas creencias premorales.»

III

La introducción del postulado de la universalidad supone el primer paso para la fundamentación de una ética discursiva. Podemos imaginarnos el contenido sistemático de la reflexión actual bajo la forma de un diálogo entre partidarios del cognitivismo y del escepticismo. En la primera ronda se trataría de conseguir que el testarudo escéptico abriera los ojos a la esfera de los *fenómenos morales.* En la segunda ronda se debatiría la *plausibilidad de las cuestiones prácticas.* Hemos visto que cuando el escéptico adopta la actitud del subjetivista ético dispone de razones poderosas contra el objetivista ético. Por lo demás, el cognitivista podría salvar la situación afirmando para los enunciados normativos una pretensión de validez análoga a la verdad. La tercera ronda se iniciaría con el consejo realista del escéptico en el sentido de que no es frecuente alcanzar el consenso en cuestión de principios morales, ni siquiera con voluntad de ello. Frente al hecho de un *pluralismo de últimas orientaciones axiológicas* de claras resonancias escépticas, el cognitivista tiene que esforzarse por probar la existencia de un principio de puente que posibilite el consenso. Una vez que se ha propuesto un principio moral, la ronda siguiente del diálogo se caracteriza por la cuestión del relativismo cultural. El escéptico pone el reparo de que «U» no es más que una universalización apresurada de las intuiciones morales de nuestra civilización occidental, mientras que el cognitivista responderá a este desafío con una fundamentación trascendental de su principio moral. En la quinta ronda, el escéptico vuelve a tener reservas respecto de una *estrategia de fundamentación de carácter pragmático-trascendental* que el cognitivista disipará con una formulación cuidadosa del argumento de Apel. En la sexta ronda, y frente a esta fundamentación de una ética del discurso tan plena de posibilidades, el escéptico puede todavía *refugiarse en una negación del discurso.* De este modo, sin embargo, como veremos, el escéptico se sitúa en una posición desesperada. El tema de la séptima y última ronda del diálogo es la renovación que hace el escéptico de las *reservas frente al formalismo ético,* que hacía Hegel a Kant. En este momento, el cognitivista inteligente no dudará en acercarse algo a los reparos razonables de su oponente.

En la forma externa de mi razonamiento no sigo exactamente la marcha ideal de las siete rondas del diálogo que aca-

bo de bosquejar. En la parte I puse de manifiesto de modo fenomenológico la red de sentimientos y actitudes morales imbricada en la praxis cotidiana para oponerme a las tan arraigadas simplificaciones empiricistas del concepto de racionalidad, así como a las transformaciones correspondientes de las experiencias morales fundamentales. En la II parte me concentré en los intentos metaéticos de explicación que niegan la plausibilidad de las cuestiones prácticas. Esta reserva pierde su sentido en el momento en que renunciamos a la falsa identificación de pretensiones de validez aseverativas y normativas (parte III) y demostramos que la verdad propositiva y la corrección normativa cumplen funciones pragmáticas distintas en la comunicación cotidiana. El escéptico no se deja impresionar por ello, y formula de nuevo su duda de que pueden fundamentarse las aspiraciones de validez específicas, vinculadas a los mandatos y a las normas. Esta objeción decae en el momento en que se admite el principio de la universalidad (en el apartado 4) y en el momento en que puede demostrarse que este principio moral se remite a una norma de discusión equiparable al principio inductivo y que no se trata de un principio participativo oculto. En este momento del diálogo, también el escéptico pedirá una fundamentación de este principio puente. Para salir al paso de la objeción de la falacia etnocéntrica seguiré (en el siguiente apartado 6) el consejo de Apel de recurrir a una fundamentación pragmático-trascendental de la ética. En el apartado 7 reformaré de tal modo el argumento de Apel que quepa renunciar sin problemas a la aspiración a una «fundamentación última». En contra del resto de las objeciones que el escéptico ético puede resucitar, en el apartado 8 se tratará de defender el postulado de la ética del discurso mostrando cómo las discusiones morales están comprendidas en el entramado de la acción social. Este vínculo interno entre la moralidad y la eticidad no limita la universalidad de las pretensiones de validez; sí somete, en cambio, al discurso práctico a limitaciones que los discursos teóricos no padecen en igual medida.

6. La exigencia de una fundamentación del principio moral no parece trivial si se recuerda que, con el impartivo categórico, Kant (al igual que los cognitivistas que le siguen a pesar de sus diferencias en el principio de universalidad) expresa una intuición cuyo alcance es cuestionable. Ciertamente, tan sólo aquellas normas de acción que incorporan en cada

caso intereses susceptibles de universalización se corresponden con *nuestra* idea de la justicia. Pero este «*moral point of view*» podría ser la manifestación de las ideas morales especiales de nuestra cultura occidental. La objeción que hace Paul Taylor a la propuesta de K. Baier puede hacerse extensiva a todas las formulaciones del principio de universalidad. A la vista de las pruebas aportadas por la Antropología tenemos que admitir que el código moral que establecen las teorías morales kantianas únicamente es uno, entre otros varios: «*However deeply our own conscience and moral outlook may have been shaped by it, we must recognize that other societies in the history of the world have been able to function on the basis of other codes... To claim that a person who is a member of those societies and who knows its moral code, novertheless does not have true moral convictions is, it seems to me, fundamentally correct. But such a claim cannot be justified on the ground of our concept of the moral point of view for that is to assume that the moral code of liberal western society is the only genuine morality.*»[49] * Por lo tanto, hay una sospecha razonable de que la pretensión de universalidad, que proclaman los cognitivistas como el principio moral que prefieren, debe su origen a una «falacia etnocéntrica». Aquéllos no pueden soslayar la exigencia de fundamentación que plantea el escéptico.

Por lo demás, Kant fundamenta el imperativo categórico en los conceptos de autonomía y libre albedrío, de claro contenido normativo, y ello en la medida en que no recurre simplemente a un «hecho de la razón». Y de esta manera se presta a la objeción de una *petitio principii.* En todo caso, la fundamentación del imperativo categórico está tan imbricada en la arquitectura del sistema kantiano que no resulta fácil de defender en una situación distinta. Los teóricos morales de hoy ya no ofrecen una fundamentación del principio moral,

49. P. TAYLOR, «The Ethnocentric Fallacy», en *The Monist*, 47 (1963), p. 570.

* «Por muy profundamente que haya configurado nuestra conciencia y condición moral, hemos de reconocer que en la historia del mundo otras sociedades han podido funcionar sobre la base de otros códigos... Sostener que una persona que sea miembro de esas sociedades y que conozca su código moral, y a pesar de todo, carece de auténticas convicciones morales, es fundamentalmente correcto en mi opinión. Pero esta aseveración no puede justificarse sobre la base de nuestro concepto del punto de vista moral porque esto supone que el código moral de la sociedad liberal occidental es la única moral verdadera.»

sino que se limitan a reconstruir un conocimiento preteórico, como puede verse, por ejemplo, considerando el concepto de Rawls del equilibrio reflexivo *(reflective equilibrium)*.[50] Esto es válido asimismo para la propuesta constructivista de la construcción metódica de un lenguaje para las discusiones morales, dado que la implantación lingüístico-normativa de un principio moral extrae su fuerza de convicción exclusivamente de la explicación conceptual de las intuiciones *afectadas*.[51]

En este momento de la argumentación no resulta exagerado decir que los cognitivistas tropiezan con dificultades debido a la exigencia de que fundamenten la validez general del postulado de la universalidad.[52] De este modo el escéptico se siente capaz de convertir su sospecha de que no es posible fundamentar una moral universal en una manifestación de imposibilidad. Como es sabido, tal es la tarea que ha acometido H. Albert con su *Traktat über kritische Vernunft*[53] en la medida en que ha transferido al ámbito de la filosofía práctica el modelo teórico-científico de comprobación crítica, elaborado por Popper y que se supone que ha de sustituir a las ideas tradicionales acerca de la fundamentación y la justificación. Según esta tesis, al intentar fundamentar principios morales de validez general los cognitivistas se enfrentan al «trilema de Münchhausen», teniendo que elegir entre tres opciones igualmente inadmisibles: esto es, aceptar un regreso eterno, quebrar arbitrariamente la secuencia de inferencias o, por último, incurrir en un razonamiento circular. Sin embargo, este trilema tiene un valor dudoso. Surge exclusivamente sobre un presupuesto de un *concepto semántico de fundamentación* que se remite a la relación entre enunciados y se apoya tan sólo en el concepto de la secuencia lógica. Evidentemente, esta idea deductivista de la fundamentación resulta demasiado selectiva y no puede reflejar las relaciones pragmáticas entre las acciones de habla en la discusión: los postulados inductivo y discursivo se introducen en calidad de normas de discusión con el fin de salvar el vacío lógico en las relaciones no deductivas. En consecuencia, no debe esperarse una fundamenta-

50. J. Rawls, *Theorie der Gerechtichkeit*, Frankfurt/m, 1975, pp. 38 y ss. y 68 y ss.

51. P. Lorenzen, O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973, pp. 107 y ss.

52. Wimmer, 1980, pp. 358 y ss.

53. Tubinga, 1968.

ción deductiva de estos principios de puente como la que surge del trilema de Münchhausen.

Desde esta perspectiva, K. O. Apel ha sometido a metacrítica esclarecedora el falibilismo y ha anulado la objeción del trilema de Münchhausen.[54] No es necesario que me detenga en esta cuestión ya que, a los efectos que nos ocupan, corresponde sobre todo a K. O. Apel el mérito de haber liberado la dimensión, entretanto reducida, de la fundamentación no deductiva de las normas éticas primordiales. Apel reanuda la moda de la fundamentación trascendental con medios pragmáticos de habla. Para ello, utiliza el concepto de la realización contradictoria *(performative Widerspruch)* que se produce cuando una acción de habla comprobadora, «Cp», descansa sobre presupuestos no contingentes, cuyo contenido propositivo contradice el enunciado «p». Tomando pie en una observación de Hintikka, Apel ilustra el significado de las realizaciones contradictorias para la comprensión de argumentos clásicos de la filosofía de la conciencia, con el ejemplo del *cogito, ergo sum.* Cuando se expresa el juicio de un contrario bajo la forma de la siguiente formulación de habla: «Dudo de que existo», cabe reconstruir el argumento de Descartes con ayuda de una realización contradictoria. En cuanto al enunciado:

1. Yo no existo (aquí y ahora),

el hablante plantea una pretensión de verdad. Al propio tiempo, *al formularla,* establece una condición inexcusable cuyo contenido prepositivo puede expresarse por medio del enunciado:

2. Yo existo (aquí y ahora),

(siendo así que en ambos enunciados el pronombre personal se refiere a la misma persona).[55]

De modo análogo descubre Apel una realización contradictoria en la objeción del «falibilista consecuente» quien, en su función de escéptico ético, niega la posibilidad de fundamentar los principios morales y recurre al trilema mencionado.

54. K. O. Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft», en *ibid., Transformation der Philosophie,* Frankfurt/m, 1973, tomo 2, páginas 405 y ss.

55. K. O. Apel, «Das Problems der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Pragmatik», en B. Kanitschneider (comp.), *Sprache und Erkenntnis,* Innsbruck, 1976, pp. 55 y ss.

Apel refleja el estado de la discusión por medio de una tesis del proponente, quien afirma la validez general del postulado de universalidad y por una objeción del oponente quien se apoya en el trilema de Münchhausen (t), y de (t) deduce luego que carece de sentido intentar la fundamentación de la validez general de los principios: tal es el postulado del falibilismo (f). El oponente incurre en una realización contradictoria si el proponente puede probar que, en la medida en que participa en la discusión, tiene que establecer presupuestos inevitables *en cada* discusión sometida a comprobación práctica y cuyo contenido propositivo contradice el postulado (f). Tal es la situación de hecho ya que el oponente, al exponer la objeción, tiene que presuponer necesariamente la validez, por lo menos, de aquellas reglas lógicas que no pueden sustituirse si se pretende entender como una refutación el argumento citado. Hasta el criticista cuando participa en una argumentación acepta una cantidad mínima de reglas de crítica imprescindibles. Y esta determinación es incompatible con (f).

Este debate en el interior del campo racionalista crítico sobre una «lógica mínima» [56] interesa a Apel en la medida en que quita fuerza a la afirmación de la imposibilidad del escéptico. No obstante, no exime al cognitivista ético de la carga de la prueba. Por lo demás, esta controversia ha puesto de manifiesto que la regla de la realización contradictoria, que hay que evitar, no solamente puede aplicarse a los actos de habla y argumentos aislados, sino al conjunto del discurso argumentativo. Con la «argumentación en general», Apel construye un punto de referencia que resulta tan fundamental para el análisis de las reglas no rechazables como el «yo pienso» o la «conciencia en general» para la filosofía de la reflexión. Así como el que está interesado en la teoría del conocimiento no puede situarse por detrás de sus propios actos de conocimiento (y, en cierto modo, queda atrapado en la necesaria autorreferencia del sujeto cognoscente), tampoco quien elabora una teoría de la argumentación moral puede distanciarse de aquella situación que está determinada por su propia participación en las discusiones (por ejemplo, con el escéptico, que sigue como una sombra cada uno de sus pasos). Para éste la situación de la argumentación no es «rever-

56. H. Lenk, «Philosophische Letzbegründung und rationales Kritizismus», en *Zeitschrift für Philosophischen Forschung*, 24 (1970), páginas 183 y ss.

sible», como tampoco lo permite el conocimiento para los filósofos trascendentales. El teórico de la argumentación es tan consciente del carácter autorreferido de su argumentación como lo es el teórico del conocimiento de la autorreferencia de su conocimiento. Esta conciencia significa al propio tiempo la renuncia a los esfuerzos sin perspectiva de una fundamentación deductiva de principios «últimos», así como un retorno a la explicación de presupuestos «inevitables», esto es, universales y necesarios. El teórico moral intentará ahora adoptar la función del escéptico a fin de comprobar si el rechazo de un principio moral propuesto incurre en una realización contradictoria con los presupuestos inevitables de la argumentación moral. De este modo indirecto, el teórico moral puede hacer ver al escéptico que éste, al iniciar una argumentación concreta con el objetivo de refutar el cognitivismo ético, tiene que hacer inevitablemente presupuestos argumentativos, cuyo contenido propositivo contradice su objeción. Apel resume esta forma de la refutación de realización del escéptico en un modo de fundamentación que describe de la forma siguiente: «Cualquier cosa que yo no pueda negar sin incurrir en una autocontradicción evidente y, al mismo tiempo, tampoco pueda fundamentar deductivamente sin una *petitio principii* lógico-formal, pertenece a aquellos presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación que será siempre preciso reconocer si es que el proceso de habla de la argumentación ha de conservar su *significado.*» [57]

En consecuencia, la exigida fundamentación del principio moral recomendado podría adoptar la forma de que toda discusión, en cualquier contexto que se dé, descansa sobre presupuestos pragmáticos de cuyo contenido propositivo puede deducirse el postulado de universalidad «U».

7. Una vez que me he asegurado de la posibilidad de una fundamentación pragmático-trascendental del principio moral, desearía proseguir con la argumentación. En primer lugar quiero mencionar algunas condiciones a las que tienen que ser suficientes los argumentos pragmático-trascendentales a fin de utilizar estos criterios para enjuiciar las dos propuestas más conocidas de R. S. Peters y K. O. Apel, *a*). Después trataré de dar una versión del argumento pragmático-trascendental que resista las objeciones más conocidas, *b*). Por último

57. Apel, 1976, pp. 72 y ss.

trataré de demostrar que esta fundamentación de la ética discursiva no puede tener la importancia de una fundamentación última y por qué tampoco puede reclamar para sí en absoluto esta condición, *c*).

a) En Inglaterra se ha consolidado un tipo de análisis derivado de Collingwood que se corresponde con bastante exactitud con el procedimiento al que Apel llama pragmático-trascendental. A. J. Watt le llama «*analysis of the pressupositions of a mode of discourse*» (análisis de los presupuestos de una forma de discurso) y describe su estructura del modo siguiente: «*The strategy of this form of argument is to accept the sceptical conclusion that these principles are not open to any proof, being presuppositions of reasoning rather than conclusions from it, but to go on to argue that commitment to them is rationally inescapable, because they must, logically, be assumed if one is to engage in a mode of thought essential to any rational human life. The claim is not exactly that the principles are* true, *but that their adoption is not a result of mere social convention on free personal decision: that a mistake is involved in repudiating them while continuing to use the form of thought and discourse in question.*»[58] * La influencia de Collingwood se muestra en que el análisis de presupuestos se aplica a la forma en que se plantean y tratan determinadas *cuestiones*: «*A presuppositional justification would show, that one was committed to certain principles by raising and considering a certain range of* questions» (*ibíd.*, 41).** Estos argumentos se orientan a la prueba de la inevitabilidad de los presupuestos de determinados discursos y del contenido propo-

58. A. J. WATT, *Transcendental Arguments and Moral Principles*, «Philosophical Quarterly», 25, 1975, p. 40.

* «La estrategia de esta forma de argumentación es aceptar la conclusión de los escépticos de que estos principios no están abiertos a comprobación alguna, ya que son presupuestos del razonamiento antes que conclusiones de éste y seguir adelante, sosteniendo que el compromiso racional con ellos es completamente inevitable, ya que deben darse por supuestos lógicamente si hemos de aceptar una forma de pensar que sea esencial a cualquier vida humana racional. El supuesto no es exactamente que los principios sean *ciertos*, sino que su adopción no es el resultado de una mera convención social sobre la libre decisión personal: que se comete un error rechazándoles al tiempo que se sigue utilizando la forma de pensamiento y el discurso en cuestión.»

** «Una justificación de presupuestos mostraría que estamos comprometidos con ciertos principios al plantear y considerar cierta gama de *cuestiones*.»

sitivo de tales presupuestos habrían de obtenerse principios morales fundamentales. El peso de estos argumentos será tanto mayor cuanto más general sea el tipo de discursos entre los que cabe demostrar la existencia de presupuestos de contenido normativo. En sentido estricto, sólo cabe calificar de «trascendentales» a los argumentos cuando se orientan a discursos o competencias correspondientes tan generales que no cabe sustituirlos por equivalentes funcionales; tienen que estar concebidos de tal modo que sólo sean sustituibles por discursos o competencias de igual tipo. Al mismo tiempo también es importante especificar con exactitud la esfera de los objetos a la que se deba aplicar el procedimiento del análisis de presupuestos.

Por otro lado, la delimitación de la esfera de los objetos no ha de prejuzgar el contenido normativo de sus presupuestos ya que, de otro modo, se incurre en una *petitio principii* que hubiera podido evitarse. R. S. Peters cree cumplir las dos condiciones. Peters se limita a discursos prácticos, esto es, a aquellos procesos de entendimiento que sirven para responder a preguntas prácticas del tipo «¿Qué debo o qué debemos hacer?». De este modo, Peters trata de escoger un orden autosustitutivo de discursos, al tiempo que evita la decisión normativa previa en la delimitación del discurso práctico: «*It is always possible to produce* ad hominem *arguments pointing out what any individual must actually presuppose in saying what he actually says. But these are bound to be very contingent, depending upon private idiosyncrasies, and would obviously be of little use in developing a general ethical theory. Of far more importance are arguments pointing to what any individual* must *presuppose in so far as he uses a public form of discourse in seriously discussing with others or with himself what he ought to do. In a similar way one might inquire into the presuppositions of using scientific discourse. These arguments would be concerned not with prying into individual idiosyncrasies but with probing public presuppositions.*»[59] *

59. R. S. Peters, *Ethics and Education* (1966), Londres, 1974, pp. 114 y ss.

* «Siempre es posible producir argumentos *ad hominem* en los que se señala lo que toda persona tiene que dar por supuesto en realidad para decir lo que dice. Pero estos argumentos tendrán que ser siempre muy contingentes, dependientes de las respectivas idiosincrasias y, evidentemente, habrán de ser de muy escasa utilidad para elaborar una teoría ética. De mucha mayor importancia son los argumen-

Únicamente estos presupuestos *públicos* son comparables a las condiciones trascendentales sobre las que Kant ha construido su análisis; únicamente para ellos tiene validez la cuestión de la inevitabilidad de presupuestos de discursos no sustituibles y que, en este sentido, son generales.[60]

Peters trata de deducir determinadas normas fundamentales de los presupuestos de los discursos prácticos; en primer lugar un principio de trato justo *(all people's claim should be equally considered)* («se debe prestar igual atención a las pretensiones de todo el mundo») y luego principios más concretos, como, por ejemplo, el de la libertad de opinión. Por lo demás, Peters sólo menciona observaciones *ad hoc* en lugar de determinar por orden de importancia los presupuestos esenciales del discurso práctico y de someter a análisis sistemático su contenido. No considero en modo alguno que el análisis de Peters carezca de valor, pero, en la forma en que lo lleva a cabo pueden hacerse dos objeciones.

La primera es una variante del reproche de la *petitio principii* y señala que Peters únicamente se queda con aquellos contenidos normativos de los presupuestos del discurso que previamente había introducido a través de la definición implícita de lo que considera como discurso práctico. Esta ob-

---

tos que señalan lo que cualquier persona *ha de* dar por sentado en la medida en que acude a una forma pública, de discurso para dilucidar seriamente consigo mismo o con otros qué deba hacer. De modo análogo cabe estudiar los presupuestos para el empleo del discurso científico. Estos argumentos no se ocuparán de escudriñar idiosincrasias reservadas sino de probar los presupuestos públicos.»

60. A ello apunta el propio Peters: «Si se pudiera demostrar que ciertos principios son necesarios para que una forma del discurso tenga sentido, se pueda aplicar o acierte, ello sería una razón muy fuerte para la justificación de tales principios. Mostrarían a lo que se compromete quien pretenda aplicarlos en serio. Por supuesto, cada cual sería libre de decir que no está comprometido porque no utiliza esta forma del discurso o porque deja de utilizarla en cuanto se da cuenta de sus presupuestos. Ésta sería una posición muy adecuada, por ejemplo, en el discurso sobre brujería o astrología, ya que, en nuestra sociedad, no se inicia a las personas automáticamente en ellos, por lo que pueden ejercer su discreción acerca de si piensan o hablan de esta forma o no. Por ejemplo, muchas personas han dejado de utilizar un lenguaje religioso —quizá equivocadamente— porque se han percatado de que su empleo les obliga a decir cosas que sostienen ser verdad, pero cuyas condiciones de verdad no pueden exponerse nunca. Pero ésta sería una actitud muy difícil de adoptar en relación con el discurso moral, ya que implicaría una negativa absoluta a hablar o a pensar sobre lo que se debe hacer», PETERS, 1974, pp. 115 y ss.

jeción puede formularse, por ejemplo, frente a la deducción semántica del principio de igualdad de trato.[61]

Apel trata de contrarrestar esta objeción señalando que no reduce a argumentaciones *morales* el análisis de los presupuestos, sino que lo aplica a las condiciones de la posibilidad del discurso argumentativo *en general.* Peters trata de demostrar que todo sujeto capaz de hablar y de actuar, en la medida en que participa en cualquier argumentación con el fin de comprobar de modo crítico cualquier aspiración hipotética de validez, tiene que contar con presupuestos de contenido normativo. Con esta estrategia de razonamiento alcanza incluso al escéptico, que se obstina en un tratamiento metaético de las cuestiones de teoría moral y se niega consecuentemente a participar en argumentaciones *morales.* A este escéptico trata de recordar Apel que, con su primera objeción y su primera defensa, se dejó llevar a un juego de argumentación y, con él, a unos presupuestos que le hacen incurrir en una realización contradictoria. El propio Peters se vale de esta versión más radical, por ejemplo, para fundamentar el principio de la libertad de opinión: «*The argument need not be based simply on the manifest interest of anyone who seriously asks the question "What ought I to do?". For the principle of liberty, at least in the sphere of opinion, is also surely a (general presupposition of this form of) discourse into which any rational being is initiated when he laboriously learns to reason. In matters where reason is paramount it is argument rather than force or inner illumination that is decisive. The conditions of argument include letting any rational being contribute to a public discussion.*» [62] *

Frente a estos argumentos se alza una *segunda objeción* que no es tan fácil de desmontar. Resulta patente que la libertad de opinión, en el sentido de un rechazo de injerencias del exterior en el proceso de la formación de la opinión, se

61. PETERS, 1974, p. 121.
62. PETERS, 1974, p. 181.
* «El argumento no tiene por qué basarse simplemente en el interés manifiesto de que cualquiera plantee de verdad la cuestión de "¿Qué debo hacer?". Porque el principio de la libertad, al menos en la esfera de la opinión, es también un (presupuesto general de esta forma de) discurso en el que se inicia cualquier ser racional cuando aprende trabajosamente a razonar. En los asuntos en los que prevalece la razón, lo decisivo es el argumento antes que la fuerza o la iluminación íntima. Las condiciones del argumento incluyen el permiso para que cualquier ser racional pueda contribuir a un debate público.»

cuenta entre los presupuestos pragmáticos inexcusables de toda argumentación. En todo caso, también cabe convencer al escéptico de que, de este modo, ya ha reconocido un «principio de libertad de opinión» correspondiente en cuanto que *partícipe en la discusión.* Este argumento no tiene bastante alcance para convencer también al escéptico en cuanto *actor.* De esta forma no se puede fundamentar la validez de una norma de acción, por ejemplo, de un derecho fundamental a la libertad de opinión garantizado por el Estado. No resulta evidente en modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* de los discursos también puedan aspirar a validez para la regulación de la acción *fuera* de tales discursos. Incluso aunque los partícipes en la argumentación estuvieran obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo (por ejemplo, a considerarse mutuamente como sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a concederse crédito recíproco y a cooperar mutuamente),[63] podrían liberarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación. Tal obligación no se transmite inmediatamente del discurso a la acción. En todo caso, la fuerza *reguladora de la acción* del contenido normativo descubierto en los presupuestos pragmáticos de la *argumentación* precisaría una fundamentación especial.[64]

Esta transferencia no se puede demostrar de la forma en que lo intentan Peters y Apel extrayendo de los presupuestos de la argumentación de modo *inmediato* normas éticas fundamentales. Las normas fundamentales del derecho y de la moral no forman parte en modo alguno del campo de la teoría moral; deben considerarse como contenidos precisados de fundamentación en los discursos prácticos. Dado que las circunstancias históricas varían, cada época arroja su propia luz sobre las ideas fundamentales práctico-morales. En todo caso, en tales discursos hacemos uso siempre de las reglas de argumentación de contenido normativo; y *éstas* son las que pueden deducirse de modo pragmático-trascendental.

b) Retornamos así al problema de la fundamentación del postulado de la universalidad. La función que cabe al argu-

63. KUHLMANN, 1981, pp. 64 y ss.
64. Con ello reviso afirmaciones anteriores, cf. J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/m, 1971, pp. 136 y ss. Igualmente, APEL, 1973, pp. 424 y ss.

mento pragmático-trascendental puede describirse ahora en la medida en que con su ayuda puede probarse cómo *el principio de universalidad, que actúa como una regla de argumentación, se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación.* Esta exigencia queda satisfecha cuando puede mostrarse que

— toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad (ya sea en la forma dada más arriba o en otra equivalente).

Desde la perspectiva del canon aristotélico es recomendable distinguir tres esferas de presupuestos de argumentación: presupuestos en la esfera lógica de los productos, en la esfera dialéctica de los procedimientos y en el círculo retórico de los procesos.[65] En principio, las argumentaciones han de servir para *producir* argumentos atinados y convincentes, desde el punto de vista de sus propiedades intrínsecas, con los que se puedan comprobar o rechazar las aspiraciones de validez. En esta esfera se encuentran, por ejemplo, las reglas de la lógica mínima que se discuten en la escuela de Popper o bien aquellas exigencias de consistencia a las que se ha referido Hare entre otros. Por mor de la sencillez me detengo en el catálogo de presupuestos de la argumentación que ha establecido R. Alexy.[66] Para la esfera lógico-semántica pueden servir como *ejemplos* las reglas siguientes:[67]

(1.1) Ningún hablante debe contradecirse.
(1.2) Todo hablante que aplica el predicado F a un objeto debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a *a* en todos los aspectos importantes.
(1.3) Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos.

65. B. R. Burleson, «On the Foundation of Rationality», *Journ. A. Forensic Ass.*, 16, 1979, pp. 112 y ss.

66. R. Alexy, «Eine Theorie des praktischen Diskurses», en W. Oelmüller (comp.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Paderborn, 1978.

67. Alexy, en Oelmüller, 1978, p. 37.

En esta esfera se presuponen reglas lógicas y semánticas que carecen de contenido ético. No se encuentra un punto de apoyo adecuado para edificar el argumento pragmático-trascendental que se busca.

En la perspectiva *procedimental* las argumentaciones se manifiestan como procesos de comprensión regulados de modo tal que los proponentes y los oponentes en situación hipotética, y liberados de la presión de la acción y de la experiencia, pueden comprobar las aspiraciones de validez que han resultado problemáticas. En esta esfera se encuentran los presupuestos pragmáticos de una forma especial de interacción, esto es, todo aquello que es necesario para una búsqueda cooperativa de la verdad concebida como una competición: así, por ejemplo, el reconocimiento de la responsabilidad y de la honestidad de todos los participantes. Aquí deben contarse también las reglas generales de competencia y relevancia para el reparto de las cargas de la argumentación, para el ordenamiento de los temas y de las aportaciones, etc.[68] Del catálogo de reglas establecidas por Alexy pueden citarse los *ejemplos* siguientes:

(2.1) Cada hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree.

(2.2) Quien introduce un enunciado o norma que no es objeto de la discusión debe dar una razón de ello.

Algunas de estas reglas tienen un claro contenido ético. En este lugar se cuentan también presupuestos que el discurso en general comparte con la acción orientada hacia el entendimiento, por ejemplo, las relaciones de reconocimiento recíproco.

No obstante, estaríamos invirtiendo el orden de actuación si acudiéramos de modo inmediato a los fundamentos de la argumentación como teoría de la acción. En realidad, los presupuestos de una competición sin reservas en favor de argumentos mejores son interesantes para nuestros objetivos en la medida en que éstos son inconciliables con las éticas tradicionales que siempre tienen que poner un meollo dogmático de convicciones fundamentales a salvo de toda crítica.

68. En la medida en que éstos son de carácter especial y no se pueden deducir con carácter general del sentido de una competición por argumentos mejores se trata de medidas *institucionales* que, como puede verse más abajo, se encuentran en *otra* esfera.

Con respecto a los aspectos de *proceso*, el discurso argumentativo se presenta, por último, como un proceso de comunicación que tiene que satisfacer condiciones inverosímiles con relación al objetivo de una comprensión racionalmente motivada. En el discurso argumentativo se muestran estructuras de una situación de habla que se encuentra inmunizada de forma especial contra la represión y la desigualdad: se presenta como una forma de la comunicación suficientemente próxima a las condiciones ideales. Por este motivo, en su momento, he querido describir los presupuestos de la argumentación como determinaciones de una situación de habla ideal;[69] y este ensayo lleva el nombre de «notas», sobre todo porque en este momento no puedo acometer la necesaria labor de precisión, elaboración y revisión de mis análisis anteriores. Hoy más que nunca me parece correcta la intención de reconstruir las condiciones generales de simetría que todo hablante competente ha de presuponer como suficientemente dadas en la medida en que pretende participar en una discusión. Por medio de una investigación sistemática de realizaciones contradictorias puede probarse el presupuesto de algo así como una «comunidad comunicativa ilimitada»; ésta es la idea, que elabora Apel siguiendo a Peirce y Mead. Los participantes en la discusión no pueden soslayar el presupuesto de que, en función de unos rasgos que se han de describir formalmente, la estructura de su comunicación excluye toda coacción que, no siendo un argumento mejor, influya sobre el proceso de comprensión procedente de fuera o nacida en su propio interior y neutraliza todos los motivos, excepción hecha del de la búsqueda cooperativa de la verdad. Tomando pie en mi análisis, Alexy ha recomendado las siguientes reglas de discusión para esta esfera:[70]

(3.1) Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.

(3.2) *a*) Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.
b) Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
c) Todos pueden manifestar sus posiciones, deseos y necesidades.[71]

69. Habermas en Fahrenbach, 1973, pp. 211 y ss.
70. Alexy en Oelmüller, 1978, pp. 40 y ss.
71. Evidentemente, este presupuesto *no* es pertinente para los dis-

(3.3) A ningún hablante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en (3.1) y (3.2) por medios coactivos originados en el exterior o en el interior del discurso.

Conviene hacer algunas aclaraciones. La regla (3.1) determina el círculo de los participantes potenciales en el sentido de una inclusión sin excepción alguna de todos los sujetos que disponen de la capacidad de participar en discusiones. La regla (3.2) garantiza a todos los participantes igualdad de oportunidades para aportar contribuciones a la discusión y poner de manifiesto argumentos propios. La regla (3.3) establece condiciones de comunicación bajo las cuales queda garantizado el acceso y el derecho a una participación igual en el discurso sin que se dé una represión sutil y oculta (y, por lo tanto, igual).

Si no se trata sólo de un bosquejo definitorio de una forma ideal de comunicación que, en realidad, prejuzgaría todo lo demás, debe demostrarse que en lo relativo a las reglas del discurso no se trata simplemente de *convenciones*, sino de presupuestos inexcusables.

Los propios presupuestos pueden identificarse demostrando a quien en principio rechaza las reconstrucciones que se ofrecen como hipótesis que incurre en realizaciones contradictorias. En este caso, hemos de apelar al conocimiento intuitivo previo con el que suponemos pertrechado a todo sujeto con capacidad de habla y de acción, que participa en argumentaciones. En este momento he de limitarme a mostrar a título de ejemplo cómo puede realizarse tal análisis.

La frase siguiente:

(1) Por último he convencido a *H* con buenas razones de que *p* se debe entender como un informe sobre la conclusión de un discurso en el que el hablante se ha valido de razones para convencer a *H* de que acepte la aspiración de verdad unida a la afirmación «*p*», esto es, de que tome por verdadera a «*p*». Pertenece al sentido general de «convencer» el hecho de que, mediante buenas razones, un sujeto adopta una opinión. Por este motivo, la frase:

---

cursos teóricos en los cuales se comprueban las aspiraciones asertivas de validez y pertenece a los presupuestos pragmáticos de toda argumentación.

8

(1)* Por último he convencido a *H* con una mentira de que *p* es paradójica; hay que corregirla en el sentido siguiente:

(2) Por último he conseguido que *H* crea por medio de una mentira (le he hecho creer) que *p*.

Si no nos damos por satisfechos con la referencia léxica al significado de «convencer», sino que pretendemos explicar *por qué* (1)* es una paradoja semántica que puede resolverse mediante (2), podemos partir de la relación interna que existe entre las dos expresiones «convencer a alguien de algo» y «conseguir un acuerdo fundamentado acerca de algo». Las convicciones descansan, en *último término*, sobre un consenso que se establece de modo discursivo. En este caso, (1)* quiere decir que *H* ha llegado al convencimiento en condiciones en las que no es posible establecer convencimientos. Tales condiciones contradicen presupuestos pragmáticos de la argumentación en general; en este caso, la regla (2.1). Que este presupuesto es válido, no solamente de vez en cuando, sino de modo inexcusable para toda argumentación, puede mostrarse haciendo ver a un proponente que se comprometa a defender la verdad de (1)* que incurre en una *realización contradictoria*. Si el proponente aporta alguna razón a favor de la verdad de (1)* y, de este modo, participa en la argumentación, entre otras cosas acepta el presupuesto de que jamás podrá *convencer* a un oponente de que crea que es verdad algo por medio de una mentira, sino que todo lo más que conseguirá será *hacérselo creer*. En este caso, el contenido de una afirmación que hay que fundamentar contradice uno de los presupuestos merced a los cuales cabe considerar como fundamentación la manifestación del proponente.

De modo análogo puede decirse que hay realización contradictoria en el caso de manifestaciones de un proponente que quisiera fundamentar el enunciado siguiente:

(3)* Una vez que hayamos excluido de la discusión... a *A*, *B*, *C* (o, lo que es lo mismo, que les hayamos hecho callar o que les hayamos obligado a aceptar nuestra interpretación), podremos convencernos finalmente de que *N* es correcta, siendo así que, en el caso de *A*, *B*, *C*..., se ha de tratar de *a*) pertenecientes al círculo de aquellos a los que *afectará* la entrada en vigor de la norma *N* y *b*) no se distinguen en aspecto im-

portante alguno del resto de los participantes en cuanto *participantes en la discusión*. En todo intento de *fundamentar* (3)* el proponente ha de entrar en contradicción con los presupuestos de la argumentación mencionados en (3.1) y (3.2).

Ciertamente, la forma de regla en que presenta Alexy estos presupuestos suscitan la impresión equivocada de que todas las argumentaciones que se llevan a cabo, en realidad habrían de suplir tales reglas. Es evidente que en muchas ocasiones no es éste el caso y en todas las ocasiones debemos conformarnos con aproximaciones. El equívoco pudiera estar relacionado en principio con la ambigüedad del término «regla», puesto que las reglas del discurso en el sentido de Alexy no son *constitutivas* para dicho discurso en el mismo sentido en que lo son las reglas del ajedrez para este juego. En tanto que las reglas del ajedrez *determinan* una praxis de juego verdadera, las reglas del discurso son únicamente una forma de la *representación* de presupuestos pragmáticos de una praxis de discurso concreta que se aceptan tácitamente y se conocen de modo intuitivo. Si en verdad se quiere comparar la argumentación con la práctica del ajedrez, las reglas que parecen más equivalentes a las de este juego son aquellas mediante las cuales se elaboran e intercambian argumentos. Si se pretende conseguir una práctica de la argumentación sin errores es necesario cumplir *de verdad* estas reglas. Por el contrario, las reglas del discurso (3.1) y (3.2) únicamente afirman que los participantes en la argumentación deben *aceptar* el cumplimiento aproximado y suficiente a los fines de la argumentación de las condiciones citadas, con independencia de que la aceptación en algún caso sea *contraria a la realidad* y con independencia también de en qué medida lo sea.

Como quiera que los discursos están sometidos a limitaciones de espacio y tiempo y tienen lugar en contextos sociales, los participantes en la argumentación no son caracteres inteligibles y están movidos por otros motivos que el permisible de la búsqueda cooperativa de la verdad; que se deben ordenar los temas y las aportaciones, regular el comienzo, el final y la reanudación de las discusiones, asegurar la pertinencia y valorar la competencia, son necesarias *medidas institucionales* con el fin de neutralizar las limitaciones empíricas inevitables y las evitables intervenciones internas y externas, de modo tal, que por lo menos puedan alcanzarse en un grado razonable las condiciones ideales previstas siempre por

los participantes en la argumentación. Estas necesidades triviales de la *institucionalización de discursos* no contradicen en modo alguno el contenido parcialmente contrario a la realidad de los presupuestos del discurso. Antes bien, los intentos de institucionalización obedecen por su parte a planteamientos de fines normativos que nosotros extraemos de *modo automático* de la comprensión intuitiva previa de la argumentación. Esta afirmación puede comprobarse haciendo uso de aquellas justificaciones, inmunidades, órdenes del día, etc., con cuya ayuda se institucionalizan los discursos teóricos en los discursos científicos prácticos, por ejemplo en los negocios parlamentarios.[72] Si se quiere evitar una *fallacy of misplaced concreteness* (falacia de la concreción errónea) es preciso distinguir cuidadosamente las reglas del discurso de las convenciones que sirven a la institucionalización del discurso, en la medida en que ponen de manifiesto el contenido ideal de los presupuestos de la argumentación.

Si, tras estas observaciones superficiales y a reserva de análisis más exactos, aceptamos las reglas elaboradas provisionalmente por Alexy y, si, además, buscamos la relación con la justificación de las normas, dispondremos de premisas suficientemente sólidas para la demostración de «*U*».

Si todo el que participa en argumentaciones entre otras cosas tiene que hacer presupuestos, cuyo contenido puede reflejarse bajo la forma de las reglas discursivas (3.1) a (3.3) y si, además, entendemos que las normas justificadas tienen como objetivo regular materias sociales en el interés común de todas las personas posiblemente afectadas, en tal caso, todo aquel que aborda seriamente el intento de comprobar de modo *discursivo* las pretensiones normativas de validez tiene que aceptar de modo intuitivo condiciones procedimentales que equivalen a un reconocimiento implícito de «*U*». De las citadas reglas discursivas se sigue que una norma polémica únicamente encuentra aceptación entre los participantes de un discurso práctico cuando «*U*» es válida, esto es,

— cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán previsiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno.*

72. Cf. J. Habermas, «Die Utopie des guten Herrschers», en *ibid., Kleine politische Schriften*, I-IV, Frankfurt/m, 1981, pp. 318 y ss.

Pero si se ha mostrado que el postulado de la universalidad, derivado de forma pragmático-trascendental, se puede fundamentar mediante presupuestos de argumentación, la *misma ética del discurso* se puede reducir al escueto postulado «*D*» según el cual,

— únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico.[73]

La fundamentación bosquejada de la ética discursiva evita confusiones en el uso de la expresión «principio moral». El principio moral único es el fundamento citado de la generalización que sirve como regla de argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico. Debe diferenciarse cuidadosamente a «*U*»

— de cualesquiera principios o normas fundamentales de contenido que únicamente pueden constituir el *objeto* de las argumentaciones morales;
— del contenido normativo de los presupuestos de la argumentación que se pueden exponer en forma de reglas (como en 3.1 y 3.3);
— de «*D*», el postulado de la ética discursiva, que expresa la idea fundamental de una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación.

Hasta la fecha, los intentos de fundamentar una ética discursiva se resienten del hecho de que se confunden las *reglas* de la argumentación con sus *contenidos* y los *presupuestos* y con los «principios morales» como fundamentos de la ética filosófica. «*D*» es la afirmación de finalidad que el filósofo tra-

73. Una formulación ligeramente distinta del mismo principio se encuentra en F. Kambartel, «Moralisches Argumentieren», en *ibid.* (comp.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/m, 1974, pp. 54 y ss. Kambartel considera fundamentadas aquellas normas para las que cabe conseguir el acuerdo de todos los afectados en un «diálogo racional». La fundamentación se remite a un «diálogo racional» (o el intento de tal diálogo) que consigue el acuerdo de todos los participantes y con ello lleva a una situación en la que la orientación que importa a todos los participantes se puede llevar a un acuerdo general en una situación comunicativa que, aparentemente, no está deformada» (p. 68).

ta de fundamentar en su condición de teórico moral. El programa de fundamentación bosquejado hasta ahora señala que el *camino* con mayores posibilidades es la fundamentación pragmático-trascendental de una regla de argumentación de contenido normativo. Ésta es, evidentemente, selectiva, aunque formal; no es conciliable con todos los principios de contenido moral y jurídico pero, en su condición de regla de argumentación, no prejuzga ninguna regulación de contenido. Todos los contenidos, incluso aunque afecten a normas de acción fundamentales, han de hacerse dependientes de discursos reales (o, en sentido sustitutorio, que se realizan en sentido advocatorio). El teórico moral puede participar en ellos como afectado y, en su caso, como experto, pero no puede dirigir *por su cuenta* tales discursos. Una teoría que se extiende a ámbitos de contenido, como la teoría de la justicia de Rawls, debe entenderse como una aportación al discurso que se da entre los ciudadanos.

c) Kambartel ha caracterizado la fundamentación pragmático-trascendental de la ética discursiva como un procedimiento en el cual el proponente trata de convencer al «oponente que pregunta por la fundamentación de un principio racional formulado de modo argumentativo, de que, con su pregunta bien entendida, se ha situado en el campo de ese mismo principio».[74] Cabe preguntarse qué *status* corresponde a este tipo de fundamentación. *Un sector* rechaza hablar de fundamentación en general ya que (como señala G. F. Gethmann) el reconocimiento de algo presupuesto, a diferencia del reconocimiento de algo fundamentado, es siempre hipotético y, desde luego, dependiente de una fijación de objetivos provisionalmente aceptada. Frente a ello, los pragmáticos trascendentales señalan que la necesidad de reconocer como válidos los presupuestos inevitables es tanto menos hipotética cuanto más generales son el discurso y las competencias correspondientes sobre los que se aplica el análisis de presupuestos. Con el «objetivo» de la argumentación no es posible actuar con la misma libertad como con los objetivos contingentes de acción. Este objetivo está tan imbricado en la forma de vida de unos sujetos capaces de hablar y de actuar, que no podemos construirlo como nos parezca ni tampoco sosla-

74. F. Kambartel, «Wie ist praktische Philosophie konstryktiv möglich?», en Kambartel, 1974, p. 11.

yarlo. *El otro sector* atribuye al pragmatismo trascendental la ambiciosa aspiración de una fundamentación última ya que ésta (como señala W. Kuhlmann) tiene que posibilitar un conocimiento cierto y seguro sobre una base que soslaye la falibilidad de todo conocimiento experimental: «Aquello que no puede negarse razonablemente —sin incurrir en autocontradicción— porque tiene que presuponerse en toda argumentación racional y lo que tampoco cabe fundamentar mediante deducción por las mismas razones —sin incurrir en *petitio principii*—, todo ello constituye una *base segura que nada puede hacer tambalear*. En nuestra condición de participantes en la argumentación hemos reconocido de modo necesario los enunciados y reglas pertenecientes a estos presupuestos, y no podemos permitirnos manifestar dudas que socaven su base ni apuntar otras razones para su validez.»[75] Aquí debe señalarse que el tipo de argumento que H. Lenk califica de *petitio tollendi* únicamente es útil para demostrar el *carácter imprescindible* de determinadas condiciones o reglas; con su ayuda puede hacerse ver a un oponente que se ha empeñado en realizar algo que debe superarse.

La prueba de las realizaciones contradictorias es apropiada para la identificación de reglas sin las cuales no funciona el proceso de la argumentación, ya que cuando se pretende argumentar carecen de equivalentes. De este modo, queda probada la *falta de alternativas* de estas reglas para la práctica de la argumentación sin que ésta quede *fundamentada* en cambio. Ciertamente, los participantes tienen que haber reconocido las reglas como un hecho de la razón, únicamente porque están interesados en la argumentación. Ahora bien, con tales medios no es posible establecer una deducción trascendental en el sentido de Kant. En el caso de la investigación pragmático-trascendental de los presupuestos de la argumentación de Apel, puede decirse lo mismo que en el caso de la investigación semántico-trascendental de los presupuestos de los juicios experimentales que hace Strawson: «El sistema conceptual que se encuentra en la base de nuestra experiencia tiene que agradecer su necesidad a su falta de alternativa. De esta manera, queda comprobado que todo intento de elaborar un sistema conceptual sustitutorio fracasa ante el hecho de que este sistema acaba integrando elementos estructurales del viejo sistema y del que ha de sustituirle... Mientras el

75. KUHLMANN, 1981, p. 57.

método de Strawson siga orientándose de esta forma, tan sólo a las implicaciones inmanentes de carácter conceptual, no puede haber posibilidad alguna de justificar *a priori* un sistema conceptual ya que, en principio, es una cuestión abierta si el sujeto cognoscente no cambia su forma de pensar sobre el mundo.» [76] Schönrich se alza de modo provocativo contra una sobrecarga de esta *forma debilitada del análisis trascendental* con la observación: «La aceptación de ciertas implicaciones de carácter conceptual, que se saca del escéptico mediante engaños, no puede aspirar ya a una validez cuasiempírica.» [77]

El hecho de que Apel se aferre testarudamente a la aspiración de fundamentación última del pragmatismo trascendental se explica, en mi opinión, en virtud de un retorno inconsecuente a concepciones que él mismo ha desvalorizado, con un cambio tan enérgico de paradigma entre la filosofía de la conciencia y la del lenguaje. En el interesante trabajo sobre el *apriori* de la comunidad comunicativa recuerda Apel, y no casualmente, a Fichte, quien hubiera querido «disolver el hecho de la razón en su mera facticidad» [78] por medio de «una realización complementaria unilateral». Aunque Apel habla del «dogmatismo metafísico residual» de Fichte, si yo entiendo bien, sigue apoyando la pretensión de fundamentación última del pragmatismo trascendental precisamente en aquella identificación de verdad del enunciado y vivencia de la certidumbre, que solamente puede admitirse en el complemento reflexivo de una realización que se ha llevado a cabo intuitivamente, esto es, en las condiciones de la filosofía de la con-

76. G. SCHÖNRICH, *Kategorien und Transcendentale Argumentation*, Frankfurt/m, 1981, pp. 196 y ss.
77. SCHÖNRICH, *op. cit.*, p. 200.
78. APEL, 1973, tomo 2, p. 419. «Nuestro proceso es casi siempre el siguiente: *a*) cumplimos algo y en ese cumplimiento nos guiamos sin duda por una ley racional que actúa en nosotros de modo inmediato. Y lo que somos en este caso en verdad, así como en nuestra forma más perfecta y en lo que sostenemos sigue siendo facticidad. De inmediato; *b*) comenzamos a investigar y a descubrir por nuestra cuenta esta ley que nos ha dirigido en el cumplimiento de un modo mecánico. De este modo, lo que al principio veíamos de modo inmediato y luego de modo mediato según el principio y razón de su ser, pasa a sernos conocido en la génesis de su determinación. De esta forma ascendemos de los aspectos fácticos a los genéticos. A su vez, este factor genético puede volver a ser fáctico, por lo que nos veremos obligados de nuevo a ascender al factor genético correspondiente, a esa facticidad, hasta que alcancemos la génesis absoluta, la génesis de la ciencia» (J. G. FICHTE, *Werke* (Medicus), Leipzig, 1910 y ss., tomo IV, p. 206).

ciencia. En cuanto nos movemos en la esfera analítica del pragmatismo lingüístico nos está vedada esta identificación. Esto resulta claro cuando separamos los pasos que se han dado en la fundamentación de la forma más arriba apuntada, y los seguimos por separado, uno tras otro. La fundamentación de la ética discursiva, planteada de modo programático exige:

a) la presencia de un principio generalizador que actúe como regla de la argumentación;
b) la identificación de presupuestos de la argumentación en general inevitables y de contenido normativo;
c) la representación explícita de este contenido normativo, por ejemplo, bajo la forma de reglas del discurso; y
d) la prueba de que se da una relación de implicaciones materiales, entre *c*) y *a*), en relación con la idea de la justificación de las normas.

El paso analítico mencionado en *b*), para el que proporciona el hilo conductor la búsqueda de realizaciones contradictorias, se apoya sobre un procedimiento mayéutico que sirve para

b.1) llamar la atención del escéptico que plantea una objeción sobre los presupuestos intuitivamente conocidos;
b.2) dar una forma explícita a este conocimiento preteórico de modo que, con esas descripciones, el escéptico pueda reconocer sus intuiciones, y
b.3) probar la afirmación expuesta por los proponentes acerca de la falta de alternativas de los presupuestos explícitos en los ejemplos contrarios.

Los dos últimos pasos analíticos contienen elementos hipotéticos inconfundibles. La descripción mediante la cual puede transformarse un *know how* («saber cómo») en un *know that* («saber qué»), es una reconstrucción hipotética que sólo puede reproducir las intuiciones de modo más o menos correcto; en consecuencia, precisa de una confirmación mayéutica. Y la afirmación de que no existe alternativa alguna a un presupuesto concreto, sino que éste pertenece más bien al orden de los presupuestos inevitables, esto es, de los generales y necesarios, tiene el *status* de una suposición, ya que ha de

comprobarse en los casos concretos, como si fuera la formulación hipotética de una ley. Ciertamente, el conocimiento intuitivo de las reglas que los sujetos capaces de hablar y de actuar tienen que emplear a fin de poder participar en argumentaciones en general, en cierto modo no es falible; sí lo es, en cambio, nuestra reconstrucción de este conocimiento preteórico y de la pretensión de universalidad que le añadimos. La *certidumbre* con que practicamos nuestro conocimiento de las reglas no se transfiere a la *verdad* de las propuestas de reconstrucción para los presupuestos hipotéticos generales, ya que éstos no se pueden discutir de una forma distinta de como lo hacen, por ejemplo, un lógico o un lingüista con sus descripciones teóricas.

Por supuesto, no se produce perjuicio alguno cuando negamos el carácter de fundamentación última a la fundamentación pragmático-trascendental. Antes bien, la ética discursiva se ajusta así al círculo de aquellas ciencias reconstructivas que se ocupan de los principios racionales del conocimiento, el habla y la acción. Siempre que no intentemos alcanzar el fundamentalismo de la tradición de la filosofía trascendental, obtendremos nuevas posibilidades de comprobación para la ética discursiva. Esta ética puede emplearse en competencia con otras para la descripción de concepciones morales y jurídicas empíricamente preexistentes, se puede introducir en las teorías del desarrollo de la conciencia moral y la jurídica tanto en la esfera de la evolución socio-cultural, como en la de la ontogénesis y, de este modo, se hacen accesibles a una comprobación indirecta.

Tampoco tenemos que aferrarnos a la aspiración de fundamentación última de la ética, porque pueda ser relevante para el mundo vital. Las intuiciones *morales* cotidianas no precisan la ilustración del filósofo. En este caso, considero sumamente oportuna una concepción terapéutica de la filosofía, como la que ha elaborado Wittgenstein. La ética filosófica tiene una función ilustradora, al menos frente a las confusiones que ha suscitado en la conciencia de las personas cultas, esto es, únicamente en la medida en que el escepticismo sobre los valores y el positivismo jurídico se ha afianzado como ideologías profesionales y se han impuesto en la conciencia cotidiana por medio del sistema educativo. Ambos han neutralizado con interpretaciones falsas las intuiciones que surgen de modo natural en el proceso de socialización. En circunstancias extremas, pueden servir para desarmar moral-

mente a las clases académicas, manidas del escepticismo educativo.[79]

8. La polémica entre el cognitivista y el escéptico aún no está definitivamente solventada. El último no se da por satisfecho con la renuncia a la pretensión de fundamentaciones últimas ni con la perspectiva de las confirmaciones indirectas de la teoría discursiva. En primer lugar, el escéptico puede poner en duda la viabilidad de la deducción pragmático-trascendental del principio moral *a*). Y aunque admita que cabe fundamentar de esta manera la ética discursiva, no habría agotado su pólvora. En segundo lugar, el escéptico puede situarse en el frente (resurrecto por motivos políticos) de aquellos neoaristotélicos y neohegelianos que sostienen que con la ética discursiva se ha ganado poco para el fin propio de la ética filosófica ya que, en el mejor de los casos, se limita a ofrecer un formalismo vacío e incluso peligroso en sus repercusiones prácticas *b*). Únicamente pretendo referirme a estas dos objeciones «últimas» del escéptico en la medida que sea necesario para explicar los fundamentos de la ética discursiva en la teoría de la acción. Dado que la moralidad se encuentra enquistada en la eticidad, también la ética discursiva tiene limitaciones, si bien no son aquellas que podrían desvalorizar su función crítica o fortalecer al escéptico en su cometido de antiilustrador.

a) La circunstancia de que la estrategia de fundamentación del pragmatismo trascendental dependa de las objeciones del escéptico, no solamente es una ventaja. Estos argumentos únicamente causan efecto en un oponente que hace al proponente el favor de entrar en una argumentación. Un escéptico que se malicie que quedará atrapado en las realizaciones contradictorias, rechazará desde un principio el juego

79. Algo distinto sucede con la pertinencia política de una ética discursiva por cuanto afecta a la base práctico-moral del ordenamiento jurídico, así como la separación política entre el ámbito privado y la moral. A este respecto, al menos para la introducción de una práctica emancipatoria, la ética discursiva puede conseguir importancia como orientadora de la acción. Y esta importancia no solamente como una ética, esto es, como algo inmediatamente prescriptivo, sino de una forma indirecta a través de una teoría crítica de la sociedad, que se haga fructífera para la interpretación de situaciones en las que se encuentra, por ejemplo, con la finalidad de la distinción entre los intereses especiales y los generalizables.

de la astucia y se negará a entrar en la argumentación. El *escéptico consecuente* socava los cimientos del argumento del pragmático trascendental. Así, por ejemplo, puede comportarse frente a su propia cultura como el etnólogo que presencia las discusiones filosóficas con gesto de falso interés, como si se tratara de un rito incomprensible de una tribu extraña. Esta perspectiva, que era la que practicaba Nietzsche, es la que ha resucitado Foucault. De este modo, se cambia de golpe el terreno de la argumentación: al proseguir con sus reflexiones, el cognitivista solamente podrá hablar *sobre* el escéptico, pero ya no *con* él. Normalmente, tendrá que capitular y confesar que no se ha inventado remedio alguno contra el escéptico empeñado en no argumentar. El cognitivista dirá que es preciso dar por supuesta la disposición a la argumentación y, en general, la disposición a cuestionar la propia acción si no se quiere que quede vacío el tema del que se ocupa la teoría moral. Queda un resto decisionista que no puede eliminarse fácilmente por medios argumentativos: en este momento se impone el aspecto volitivo.

En mi opinión, el teórico moral no puede darse por satisfecho con esto. Un escéptico que puede dejarle sin tema *merced a su mero comportamiento*, no dirá la última palabra, pero se mantendrá en sus trece en cuanto a la realización, por así decirlo, y seguirá afirmando su posición de modo terco, mudo y eficaz.

En este momento de la discusión (si es que todavía merece este nombre) conviene pensar que, con su actitud, lo que ha hecho en realidad el escéptico, ha sido prescindir de su participación en la comunidad de quienes argumentan; nada menos pero tampoco nada más. Sin embargo, con la renuncia a la argumentación, el escéptico no puede negar, siquiera sea indirectamente, que comparte cierta forma vital socio-cultural, que ha crecido en relaciones propias de la acción comunicativa y que en ellas reproduce su existencia. En una palabra, puede negar la moralidad, pero no la eticidad de las relaciones vitales en las que, por así decirlo, participa todos los días. De otro modo tendría que buscar refugio en el suicidio o en una grave neurosis. En otras palabras, el escéptico no puede liberarse de la praxis comunicativa cotidiana en la que está obligado a tomar posición con «sí» o con «no». En la medida en que se mantiene viva, *en principio*, la robinsonada con la que el escéptico pudiera demostrar su renuncia a la acción

comunicativa de modo terco, mudo y eficaz, ni siquiera es imaginable como un experimento.

Con todo, como ya hemos visto, los sujetos que actúan comunicativamente necesitan orientarse en el campo de las pretensiones de validez, incluso de las pretensiones aseverativas y normativas de validez, si quieren entenderse acerca de algo en el mundo. Por este motivo, no hay una sola forma vital socio-cultural en el mundo que no sea adecuada, al menos implícitamente, a una prosecución de la acción comunicativa con medios argumentales, por muy rudimentarias que sean las formas de la argumentación, por muy poco institucionalizados que estén los procesos discursivos de entendimiento. Las argumentaciones deben admitirse como formas de reflexión de una acción orientada al entendimiento en la medida en que las consideremos como interacciones especialmente reguladas. Estas argumentaciones *toman prestados* los presupuestos pragmáticos que descubrimos en el orden procedimental, extrayéndolos de los presupuestos de la acción orientada a la comprensión. Las reciprocidades que suponen el reconocimiento mutuo de sujetos igualmente responsables forman parte inseparable ya de aquella acción en la que *enraizan* las argumentaciones. Por este motivo, la negativa a la argumentación del escéptico radical resulta ser una manifestación vacía. Ni siquiera el más consecuente abstencionista puede dejar de participar de la praxis comunicativa cotidiana; se encuentra preso en los presupuestos de aquélla, que, por lo demás resultan ser, al menos en parte, idénticos con los presupuestos de toda argumentación.

Por supuesto, sería menester observar caso por caso, qué contenidos normativos puede poner de manifiesto un análisis de presupuestos de la acción orientada al entendimiento. Un ejemplo de ello nos lo ofrece A. Gerwith, quien ha hecho el intento de deducir las normas fundamentales éticas de las estructuras y los presupuestos pragmáticos generales de la acción orientada a un fin.[80] Gerwith aplica el análisis de presupuestos al concepto de la capacidad de actuar de modo espontáneo y orientado a una finalidad para mostrar que todo sujeto que actúe racionalmente *tiene que* considerar como bienes su ámbito de acción y los recursos de que dispone para alcanzar sus objetivos. Es interesante observar, sin embargo, que el concepto teleológico de la acción no alcanza

80. A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago, 1978.

para fundamentar el concepto de un *derecho* a tales «bienes necesarios» por la vía pragmático-trascendental, como sucede con los bienes mismos.[81] En cambio, si se toma como base el concepto de la acción comunicativa, se puede obtener por la misma vía metodológica un concepto de racionalidad que será suficientemente fuerte para *prolongar* la derivación pragmático-trascendental del principio moral hasta la base de validez de la acción orientada al entendimiento.[82] Sin embargo, no me es posible detenerme ahora en este aspecto.[83]

Cuando se sustituye el concepto de la acción orientada a un fin por el más amplio de la acción orientada al entendimiento y se parte de un análisis pragmático-trascendental, el escéptico vuelve a preguntarse si este esquema de un concepto de acción social de contenido normativo no habrá de prejuz-

81. Esto lo muestra A. MacIntyre, 1981, pp. 64 y ss.: «Gewirth argumenta que cualquiera que sostenga que los requisitos para el ejercicio de la actitud racional son bienes necesarios está lógicamente obligado a sostener también que tiene derecho a tales bienes. Pero resulta evidente que la introducción del concepto de derecho necesita una justificación tanto porque se trata de un concepto completamente nuevo con respecto a la argumentación de Gewirth *como* por la índole especial del concepto de derecho. En primer lugar, resulta evidente que la aseveración de que tengo derecho a hacer o a tener algo es una aseveración de un tipo completamente distinto de otra según la cual quiero, o necesito o deseo verme beneficiado por algo. Del primer enunciado —si es que es la única consideración aquí pertinente— se sigue que los demás no deben interferir en mis intentos de hacer o tener lo que sea, ya sea por mi propio bien o no. Del segundo, no se sigue tal cosa. Y resulta indiferente el tipo de bien o de beneficio de que se trate.»

82. Habermas, 1981, tomo 1, capítulos I y III. Cf. St. K. White, «On the Normative Structure of Action», *The Review of Politics*, 44, abril de 1982, pp. 282 y ss.

83. Por lo demás, R. S. Peters ha propagado una estrategia de análisis parecida a otros respectos: «Decir... que las personas deben confiar más en la razón, que debieran ocuparse más de la justificación de primera mano, es asegurar que están fracasando de modo sistemático en la tarea en la que se encuentran comprometidos ya. No supone incurrir en alguna forma de falacia naturalista por el hecho de que se base la demanda de un tipo de vida en los rasgos de la vida humana que hacen a ésta distintivamente humana. Porque ello supondría repetir los errores de la antigua doctrina griega de la función. Antes bien, supone decir que la vida humana constituye un testimonio de las demandas de la razón. Sin que los seres humanos acepten en alguna medida tales demandas su vida sería ininteligible. Pero si se da la aceptación de tales demandas, éstos proceden de tal modo que resulta inadecuado para satisfacerlas. La preocupación por la verdad está escrita en la vida humana.» R. S. Peters, *Education and the education of teachers*, Londres, 1977, pp. 104 y ss.

gar el objetivo moral de la empresa en su totalidad.[84] Cuando se admite que los dos tipos de acción, el orientado al entendimiento y el orientado al éxito, constituyen una disyuntiva, precisamente la opción para la transición desde una acción comunicativa a otra estratégica ofrece una nueva oportunidad al escéptico. Por supuesto, éste puede obstinarse no solamente en no argumentar, sino, ni siquiera en actuar de modo comunicativo, socavando de este modo *por segunda vez* el terreno a un análisis de presupuestos que se retrotraigan del discurso a la acción.

Para oponerse a esta última actitud es preciso demostrar que las relaciones de la acción comunicativa constituyen un orden autosustitutorio. En este momento, prescindo de argumentos conceptuales y me doy por satisfecho con una referencia empírica que hace plausible el valor esencial de la acción comunicativa. La posibilidad de *elegir* entre la acción comunicativa y la estratégica es abstracta, porque únicamente puede darse desde la perspectiva casual del actor aislado. Desde el aspecto del mundo vital, al que en todo caso pertenece el actor, estos modos de acción no se encuentran de libre disposición. Las estructuras simbólicas de todo mundo vital se reproducen bajo formas de la tradición cultural, de la integración social y de la socialización y, como ya he mostrado en otro lugar,[85] estos procesos sólo pueden realizarse por intermedio de la acción orientada al entendimiento. No hay equivalente alguno a este intermediario para la realización de tales funciones. Por esta razón, los particulares que sólo pueden conseguir y afirmar su identidad mediante la apropiación de tradiciones, la pertenencia a los grupos sociales y la participación en interacciones socializantes, sólo pueden elegir en sentido abstracto, esto es, caso por caso, entre la acción comunicativa y la estratégica. Los particulares no tienen posibilidad de no participar durante largos períodos en los contextos de la acción orientada al entendimiento. Esta posibilidad supondría la retirada en el aislamiento monádico de la acción estratégica o en la esquizofrenia y el suicidio. A largo plazo, la posibilidad es destructora.

84. Th. A. McCarthy formula de forma muy aguda esta cuestión en W. Oelmüller (comp.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, 1979, pp. 134 y ss.
85. Habermas, 1981, tomo 2, pp. 212 y ss.

b) Si el escéptico ha venido siguiendo la argumentación que se ha producido al margen suyo, y ha llegado a percatarse de que su ostentoso alejamiento de la argumentación y de la acción orientada al entendimiento le lleva a un callejón existencial sin salida, quizás esté dispuesto por último a admitir la fundamentación propuesta del principio moral y a aceptar el postulado de la ética discursiva. Hace esto, con todo, a fin de agotar las posibilidades de argumentación que aún le restan: cuestiona el sentido de la misma ética formalista. El enraizamiento de la praxis argumentativa, en las relaciones del mundo vital de la acción comunicativa, le ha hecho recordar por lo demás la crítica hegeliana a Kant y ahora se valdrá de ella en contra del cognitivista.

En una formulación de A. Wellmer esta objeción dice lo siguiente: «que con la idea de un "discurso sin dominación" únicamente hemos obtenido la apariencia de una unidad objetiva de medición con la que podríamos "medir" la racionalidad práctica de las personas o de las sociedades. En realidad, sería ilusorio que creyéramos que podemos emanciparnos de la facticidad normativa de nuestra situación histórica, con sus normas y criterios de racionalidad heredados, con el fin de contemplar, por así decirlo, "al margen", la historia en su conjunto y nuestra posición en ella. Una tentativa que se hiciera en esta dirección únicamente podría acabar en la arbitrariedad teórica y en el terror práctico».[86] No preciso repetir los contraargumentos que elabora Wellmer en su brillante estudio; sí quiero, cuando menos, mencionar aquellos aspectos en los que debe considerarse la objeción del formalismo.

i) El principio básico de la ética discursiva toma pie en un *procedimiento*, esto es, la comprobación discursiva de las pretensiones normativas de validez. A este respecto cabe calificar con razón la ética discursiva de *formal*. Ésta no ofrece orientación de contenido alguno, sino un procedimiento: el del discurso práctico. Éste es, en realidad, un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas propuestas y establecidas con carácter hipotético. Los discursos prácticos han de admitir que su contenido esté dado de antemano. Sin el horizonte del mundo vital de un grupo social determinado y si no hubiera conflictos de acción en una situación determinada

86. A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Constanza, 1979, pp. 40 y ss.

en la que los participantes consideren que su tarea sea la regulación consensual de una materia social conflictiva, carecería de sentido querer realizar un discurso práctico. El punto concreto de partida de un entendimiento normativo perturbado, y al cual se refieren siempre los discursos prácticos como antecedentes, lo determinan objetos y problemas que «se prestan» a negociación. En todo caso, este procedimiento no es formal, en el sentido de la abstracción de contenidos. En su apertura, el discurso depende de que le estén «dados» los contenidos contingentes. Por lo demás, éstos se elaboran de tal manera en el discurso que, al final, desaparecen los puntos de vista valorativos que no son susceptibles de acuerdo por consenso. ¿Acaso no es esta selectividad la que hace inadecuado el procedimiento para la resolución de las cuestiones prácticas?

ii) Cuando definimos las cuestiones prácticas como cuestiones de la «vida buena», que se refieren en cada caso a la totalidad de una forma vital particular o a la totalidad de una biografía particular, el formalismo ético es, en efecto, decisivo: el postulado de la universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte entre «lo bueno» y «lo justo», entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos. Los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están tan implicados en la totalidad de una forma vital especial que no pueden aspirar, sin más ni más, a la validez normativa en sentido estricto; en el mejor de los casos son *candidatas* a una materialización en normas que han de poner de manifiesto un interés general.

En este sentido, los participantes solamente pueden distanciarse de las normas y sistemas de normas que surgen de la totalidad de las relaciones vitales sociales en la medida necesaria para poder adoptar una posición hipotética frente a ellas. Las personas socializadas no pueden comportarse de forma hipotética con respecto a la forma vital o a la historia vital en las que se ha construido su identidad. De todo ello se deriva la configuración de un ámbito de aplicación de una ética deontológica: ésta se extiende sólo a las cuestiones prácticas, que se pueden discutir de modo racional y, sobre todo, con esperanzas de obtener un consenso. No tiene nada que ver con preferencias axiológicas, sino con la validez del deber ser de las normas de acción.

iii) Por lo demás subsiste la duda hermenéutica de si en

la base del procedimiento ético discursivo de la fundamentación de normas no habrá una idea hiperbólica e, incluso, peligrosa en sus consecuencias prácticas. Con el postulado ético discursivo ocurre como con otros principios: que no puede solucionar los problemas que se derivan de su propia aplicación. La aplicación de reglas exige una habilidad práctica que *precede* a la razón práctica establecida de forma ético-discursiva y que, en todo caso, no está sometida a las reglas del discurso. En esta situación, el postulado ético-discursivo sólo puede ser eficaz si reclama un patrimonio que le vincula a los compromisos parciales de la situación de partida hermenéutica y recupera la provincialidad de un horizonte histórico determinado.

Lo anterior es indiscutible, si consideramos los problemas de la aplicación desde la perspectiva de un tercero. Esta concepción reflexiva del hermenéutico no desvaloriza la aspiración del principio discursivo, que trasciende todos los acuerdos parciales. El participante en la argumentación no puede liberarse del principio discursivo si, en actitud realizadora, toma en serio el significado de la validez de deber ser de las normas y no objetiva a éstas como hechos sociales, como algo que simplemente aparece en el mundo. La fuerza trascendental de una aspiración de validez *entendida frontalmente* es eficaz empíricamente hablando y *no se puede superar* por medio de la percepción reflexiva del hermenéutico. La historia de los derechos fundamentales en los Estados constitucionales modernos proporciona abundancia de ejemplos de que, una vez que han obtenido reconocimiento, la aplicación de principios no oscilan de caso en caso, sino que siguen un *curso dirigido*. A la luz de los intereses cambiantes, el contenido universal de estas normas trae a la conciencia de los afectados la parcialidad y la selectividad de las aplicaciones. Las aplicaciones pueden llegar a falsificar el mismo sentido de las normas. Incluso cuando se trata de una aplicación acertada, podemos operar de un modo más o menos *restrictivo*. En este caso se hacen posibles *procesos de aprendizaje*.[87]

iv) De hecho, los discursos prácticos están sometidos a limitaciones que es preciso tener en cuenta al referirse a una autocomprensión fundamentalista. Éstas son las limitaciones

87. Me refiero aquí a un concepto del «aprendizaje normativo», elaborado por TUGENDHAT, en G. FRANKENBERG, U. RÖDEL, *Von der Volkssouveranität zum Minderheitenschutz*, Frankfurt/m, 1981.

que ha expuesto Wellmer con la máxima claridad deseable en un manuscrito aún inédito sobre *Reason and the Limits of Rational Discourse* (La razón y las límites del discurso racional).

En primer lugar los discursos prácticos, en los cuales tiene que manifestarse también la adecuación de la interpretación de necesidades con el lenguaje, mantienen una correspondencia interna con la crítica estética de un lado y la crítica terapéutica de otro. Y estas dos formas de la argumentación no se encuentran bajo la premisa de los discursos estrictos de que *fundamentalmente* ha de poder conseguirse siempre un entendimiento racionalmente motivado, siendo así que «fundamental» implica la reserva ideal de que la argumentación se haya podido realizar con la suficiente apertura y la duración también suficiente. Sin embargo, cuando las distintas formas de la argumentación constituyen un sistema en último término y no se pueden aislar recíprocamente, una vinculación con las formas menos rigurosas de la argumentación hace recaer sobre la pretensión más estricta del discurso práctico (incluso del teórico y del explicativo) una hipoteca que se deriva de la situación histórico-social de la razón.

En segundo lugar, no es posible liberar a los discursos prácticos de la presión social en la misma medida en que lo es en el caso de los discursos teóricos y explicativos. Aquéllos están menos «liberados de la acción» porque las normas conflictivas afectan al equilibrio de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento. La lucha por las normas, aunque se lleve a cabo con medios discursivos, sigue estando enraizada en la «lucha por el reconocimiento».

En tercer lugar los discursos prácticos, como todas las argumentaciones, se parecen a las islas amenazadas de inundación en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos de acción. Los instrumentos de la violencia reprimen siempre los medios del entendimiento. Así, una acción que se orienta según postulados éticos tiene que ajustar su comportamiento a los imperativos que surgen de las coacciones estratégicas. El problema de una ética de la responsabilidad, que toma en cuenta la dimensión temporal es trivial en sus fundamentos, ya que es de esta misma ética discursiva de donde se derivan los puntos de vista de la ética de la responsabilidad para un enjuiciamiento acerca del futuro de las consecuencias secun-

darias de la acción colectiva. Por otro lado, de este problema se derivan las cuestiones de una ética política que tiene que ver con las aporías de una praxis orientada a los objetivos de la emancipación y que en otros tiempos tuvo su lugar en la teoría marxista.

En este tipo de limitaciones que padecen siempre los discursos prácticos es donde se manifiesta el poder de la historia frente a la pretensión trascendental y los intereses de la razón. El escéptico suele ser proclive a dramatizar el efecto de estas limitaciones. El núcleo del problema reside en que los juicios morales, que dan respuestas sin razones a preguntas descontextualizadas, buscan una *igualación.* Basta con tener claro el rendimiento de la abstracción a la que deben las morales universalistas su superioridad sobre todas las morales convencionales para que aparezca el viejo problema de la relación entre moralidad y eticidad en una perspectiva trivial.

En el caso del que participa en la discusión y comprueba las hipótesis se difumina la actualidad de sus experiencias vitales, puesto que la normatividad de las instituciones existentes le parece tan rota como la objetividad de las cosas y de los acontecimientos. En el discurso percibimos el mundo vivido de la praxis comunicativa cotidiana en una retrospectiva artificial, por así decirlo; puesto que, a la luz de las pretensiones de validez hipotéticamente consideradas, el mundo de las relaciones institucionalmente ordenadas se *moraliza* de igual manera que se *teoriza* el mundo de las relaciones objetivas existentes. Esto es, lo que ha venido valiendo hasta ahora como hecho o como norma sin discusión alguna, puede cuestionarse o no cuestionarse, ser o no ser válido. Por lo demás, el arte moderno ha aplicado un procedimiento similar de problematización en el ámbito de la subjetividad: el mundo de las vivencias se somete a la estética, se libera del hábito de la *percepción cotidiana* y de las convenciones de la acción cotidiana. Es conveniente, por lo tanto, considerar la relación de la moralidad y la eticidad como parte de una relación más compleja.

Max Weber ha considerado que, entre otras cosas, el racionalismo occidental aparece caracterizado por el hecho de que en Europa se han constituido unas culturas de expertos, que reelaboran reflexivamente la tradición cultural y, de este modo, aíslan sus partes componentes en un sentido cognitivo estricto, estético-expresivo y práctico-moral. Éstas se especializan, a su vez, en cuestiones relativas a la verdad, al gusto o a

la justicia. Con esta diferenciación interna de las llamadas «esferas axiológicas» de la producción científica, del arte y la crítica, del derecho y la moral, se separan en la esfera cultural *los* elementos que constituyen un complejo difícilmente soluble dentro del mundo vital. Con estas esferas axiológicas surgen las perspectivas reflexivas en las cuales el mundo vital aparece como la «práctica» con la que hay que mediar la teoría, la «vida», con la cual tiene que conciliarse el arte, por seguir la recomendación surrealista e, incluso, la «eticidad» con la que ha de entrar en relación la moralidad.

Desde la perspectiva de un participante en las argumentaciones morales el mundo vital, a la debida distancia, se presenta como la esfera de la ética en la que aparecen imbricados aspectos absolutamente evidentes de origen moral, cognitivos y expresivos. En este caso los deberes están tan relacionados con las costumbres vitales concretas, que pueden derivar su evidencia de las seguridades de base. Las cuestiones de la justicia se plantean tan sólo dentro del horizonte de las *cuestiones que siempre se han respondido* sobre la vida buena. Desde el criterio severamente moralizador del participante en el discurso, esta totalidad ha perdido su validez natural y se ha reducido considerablemente el poder normativo de lo fáctico y hasta las instituciones en las que se confiaba pueden convertirse en otros tantos casos problemáticos en cuanto a la justicia. Desde esta perspectiva, la existencia de normas heredadas aparece fraccionada, especialmente en dos partes, la que puede justificarse por medio de los principios y lo que está en vigor de modo fáctico. La fusión vital, entre la validez y el vigor social, ha desaparecido. Al propio tiempo se ha escindido la práctica de la vida cotidiana en normas y valores, esto es, la parte de lo práctico que puede someterse a las exigencias de una justificación moral estricta y otra parte componente, no susceptible de moralización, que abarca las orientaciones axiológicas especiales, integradas en las formas individuales o colectivas de vida.

Ciertamente, también los valores culturales trascienden los procesos fácticos de acción: se condensan en los síndromes históricos y vitales de las orientaciones axiológicas, a cuya luz pueden distinguir los sujetos la «vida buena» de la reproducción de la «vida a secas». Pero las ideas de la vida buena no son imaginaciones que revoloteen como un deber abstracto. Estas ideas caracterizan la identidad de grupos e individuos de forma tal que constituyen una parte componente de

la correspondiente cultura o personalidad. Así, la construcción del punto de vista moral corre a la par con una diferencia dentro del punto de vista práctico: las *cuestiones morales*, que se pueden decidir de modo fundamentalmente racional bajo el aspecto de la capacidad de universalidad de los intereses o de la *justicia* se diferencia ahora de las *cuestiones evaluativas* que se representan en su aspecto más general como cuestiones de la *vida buena* (o de la realización de la persona) y que solamente son racionalmente discutibles *dentro* del horizonte sin problemas de una forma vital históricamente concreta o de un estilo de vida individual.

Cuando se recuerdan estos resultados de la abstracción de la moral resultan claros ambos aspectos: el beneficio en racionalidad que acarrea el aislamiento de las cuestiones sobre la justicia y los problemas sucesivos que plantea una mediación de la moralidad y la eticidad que surgen de aquél. Dentro del horizonte de un mundo vital, los juicios prácticos se benefician tanto de la concreción como de la fuerza motivadora de la acción de una relación interna con las ideas indiscutiblemente válidas de la vida buena, con la ética institucionalizada en general. En este ámbito no hay problematización que llegue tan lejos, que pueda perder las ventajas de la ética existente. Esto sucede exactamente con cada resultado de la abstracción que exige el punto de vista moral. Por este motivo Kohlberg habla de la etapa *posconvencional* de la conciencia moral. En esta etapa se separa el juicio moral de los acuerdos parciales y de las coloraciones históricas de una forma vital particular, que ya no puede remitirse más a la validez de este contexto vital. Las respuestas morales conservan la fuerza racional motivadora de las percepciones. Con la evidencia incuestionable de un trasfondo vital pierden el aliento de los motivos empíricamente eficaces. Toda moral universalista tiene que compensar por estas pérdidas de eticidad concreta, que al principio acepta en virtud de la ventaja cognitiva si quiere ser eficaz en el campo práctico. Las morales universales dependen de formas vitales que, a su vez, están tan «racionalizadas» que posibilitan la aplicación acertada de percepciones morales generales y exigen motivaciones para el cambio de percepciones en una acción moral. Tan sólo las formas vitales que «se oponen» en este sentido a las morales universalistas cumplen las condiciones necesarias para que se puedan hacer reversibles los rendimientos de abstracción de la descontextualización y de la falta de motivación.

IV. CONCIENCIA MORAL Y ACCIÓN COMUNICATIVA *

* Agradezco las observaciones críticas de Max Miller y Gertrude Nunner-Winkler.

Una teoría discursiva de la ética, para la que acabo de presentar un programa fundacional[1] no es algo autosuficiente. Esta teoría defiende tesis universales, esto es, muy radicales; en cambio, reclama para estas tesis un *status* moderado. En lo esencial, la fundamentación consiste en dos pasos. En primer lugar se introduce un postulado de universalidad (*U*) como regla de argumentación para el discurso práctico; de inmediato se fundamenta esta regla en el contenido de los presupuestos pragmáticos de la argumentación en general en conexión con la explicación del sentido de las pretensiones normativas de validez. De acuerdo con la propuesta de Rawls del equilibrio reflexivo, el postulado de la universalidad se puede entender como una reconstrucción de aquellas intuiciones de la vida cotidiana que se encuentran en la base del juicio imparcial de los conflictos de la acción moral. El segundo paso con el que hay que representar la validez de *U* en su carácter general, por encima de la perspectiva de una cultura determinada, se apoya en la prueba pragmático-trascendental de presupuestos generales y necesarios de argumentación. A estos argumentos no puede cargárseles ya con el sentido apriorista de una deducción trascendental en el sentido de la crítica racional kantiana; antes bien, demuestran la circunstancia de que, en «nuestro» tipo de argumentaciones, no existe alternativa reconocible alguna. En esta medida, también la ética discursiva, como otras ciencias reconstructivas,[2] descansa en definitiva en reconstrucciones hipotéticas para las que hemos de buscar confirmaciones plausibles, por supuesto, primero en aquella esfera en la que compiten con otras teorías morales. En función de lo anterior, esta teoría está abierta a una confirmación *indirecta* (incluso depende de ella) por parte de *otras* teorías afines.

1. *Vid.* en este volumen, capítulo anterior.
2. Sobre la metodología de las ciencias reconstructivas, cf. D. GARZ, *Zur Bedeutung rekonstruktiver Sozialisationstheorie in der Erziehungswissenschaft - unter besonderer Berücksichtigung der Arbeiten von L. Kohlberg*, tesis doctoral, Hamburgo, 1982.

Como tal confirmación cabe interpretar la teoría del desarrollo de la conciencia moral, elaborada por L. Kohlberg y sus colaboradores.[3] Según esta teoría, el desarrollo del juicio moral va desde la niñez hasta la edad adulta, pasando por la juventud, según un modelo invariable. El punto normativo de referencia de la vía evolutiva empíricamente analizada está constituida por una moral orientada en función de los principios: en ello puede reconocerse la ética discursiva en sus rasgos esenciales. En este caso, la congruencia de la teoría normativa y la psicológica, considerada desde la perspectiva de la ética, consiste en lo siguiente. Frente a las éticas universalistas suele argumentarse, en general, que otras culturas disponen de *otras* concepciones morales. En contra de las reservas relativistas de este tipo, la teoría del desarrollo moral de Kohlberg ofrece la posibilidad de *a*) remitir la multiplicidad empírica de las concepciones morales preexistentes a una variación de *contenidos* frente a *formas* del juicio moral y *b*) explicar las diferencias estructurales que sigue habiendo como diferencias en las etapas del desarrollo del juicio moral.

La congruencia de los resultados parece desvalorizarse debido a las relaciones internas que se dan entre ambas teorías, puesto que la teoría de Kohlberg del desarrollo moral utiliza los resultados de la ética filosófica para la descripción de las estructuras cognitivas que se encuentran en la base de los juicios morales formulados en virtud de principios. En la medida en que el psicólogo convierte una teoría normativa, por ejemplo la de Rawls, en una parte esencial de una teoría empírica, lo que hace, al propio tiempo, es someterla a una comprobación indirecta. La confirmación empírica de los supuestos psicológico-evolutivos se transfiere a *todas* las partes componentes de la teoría, de las que se han derivado las hipótesis confirmadas. Entre las teorías morales competitivas concederemos la primacía a la que mejor resista esta prueba. Las reservas a causa del carácter circular de esta comprobación no me parecen sólidas.

Sin duda, la confirmación empírica de una teoría *Te*, que *presupone* la validez de los supuestos fundamentales de una teoría normativa *Tn*, no se puede considerar como una confirmación *independiente* de *Tn*. Pero los postulados de indepen-

3. Cf. la bibliografía de los trabajos de Kohlberg en L. KOHLBERG, *Essays on Moral Development*, vol. I, San Francisco, 1981, pp. 423-428.

dencia han resultado ser excesivos en varios respectos. Así, por ejemplo, los datos que se aporten para la comprobación de la teoría *Te* no se pueden describir independientemente del lenguaje de dicha teoría. Tampoco es posible valorar teorías competitivas Te_1 y Te_2 con independencia de los paradigmas de los que emanan sus conceptos fundamentales. En la esfera metateórica, al igual que en la interteórica, domina exclusivamente el principio de la coherencia: sucede como con la composición de un rompecabezas, donde hemos de ver qué piezas casan con otras. Las ciencias reconstructivas, orientadas a la comprensión de competencias universales, rompen el círculo hermenéutico en el que están atrapadas las ciencias del espíritu, incluso las ciencias sociales basadas en la comprensión del sentido *(sinnverstehende Sozialwisenschaften).* Pero también para un estructuralismo genético que, al igual que las teorías del desarrollo moral, en la línea de Piaget, trata de conseguir planteamientos universales,[4] se cierra el círculo hermenéutico en la esfera metateórica. En este caso resulta carecer de sentido la búsqueda de «pruebas independientes». Se trata únicamente de saber si las descripciones que pueden hacerse a base de la luz que arrojan *varios* focos teóricos se pueden conjugar en un mapa más o menos de fiar.

La *división del trabajo entre la ética filosófica y una psicología evolutiva* regulada por estos puntos de vista de la coherencia, que depende de las reconstrucciones racionales del conocimiento preteórico de sujetos capaces de enjuiciar con competencia, requiere una autoconciencia distinta, tanto de la ciencia como de la filosofía.[5] Esta división del trabajo no es solamente incompatible con la aspiración de exclusividad que antaño elevó como programa de la ciencia única, para la forma homologada de las ciencias experimentales nomológicas, sino que también lo es con el fundamentalismo de una filosofía trascendental, orientada a las fundamentaciones últimas. En la medida en que se revelan y reformulan en el espíritu de Strawson los argumentos trascendentales del juego, se habla de la filosofía de la reflexión, pierde su razón de ser el recurso a la labor de síntesis de la autoconciencia, pierde su sentido el objetivo de prueba de las deducciones trascen-

4. Th. Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch*, Frankfurt/m, 1981.
5. Cf. en este volumen, capítulo segundo.

dentales, pierde también su razón la jerarquía que habría de existir entre el conocimiento *a priori* de los fundamentos y el conocimiento *a posteriori* de los fenómenos. La referencia reflexiva a aquello que Kant había determinado en el cuadro de las realizaciones constitutivas del sujeto o, como lo decimos hoy, la reconstrucción de presupuestos universales y necesarios bajo los cuales los sujetos capaces de hablar y de actuar se entienden acerca de algo que hay en el mundo, este esfuerzo cognitivo del filósofo no es menos falible que todo lo demás a lo que se somete al proceso acrisolado y fatigante de la discusión científica y que ésta soporta, al menos por el momento.[6]

La autoconciencia no fundamentalista no solamente libera a la filosofía de cargas excesivas, es decir, no solamente aligera a la filosofía, sino que le da también la oportunidad de operar con mayor libertad y de recuperar la confianza en sí misma en cooperación con las ciencias que proceden por criterios reconstructivos. Aquí se da una relación de dependencia recíproca.[7] Es decir, que en el caso de la filosofía moral, por regresar a nuestra cuestión, no solamente depende ésta de las confirmaciones indirectas por parte de una psicología de la evolución de la conciencia moral, sino que depende a su vez de unos datos previos de carácter filosófico.[8] Desearía mostrar lo anterior tomando como ejemplo las concepciones de Kohlberg.

6. R. Bubner, «Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente», en W. Kuhlmann, D. Böhler (comp.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt/m, 1982, pp. 304 y ss. Bubner se remite al debate en Bieri, Horstmann, Krüger (comps.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht, 1979.

7. Cf. Habermas, «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en este volumen.

8. Un buen ejemplo lo ofrece la investigación de M. Keller, S. Reuss, *Der Prozess der moralischen Entscheidungsfindung*, manuscrito, *International Symposium on Moral Education*, septiembre de 1982, Friburgo.

Lawrence Kohlberg, que se encuentra en la tradición del pragmatismo norteamericano, tiene conciencia clara de los fundamentos filosóficos de su teoría.[9] Desde la aparición de la *Teoría de la justicia*, de Rawls, Kohlberg utiliza esta ética, vinculada en especial a Kant y al iusnaturalismo racionalista para refinar sus concepciones filosóficas sobre la «naturaleza del juicio moral», muy inspiradas en un primer momento por Mead: «*These analyses point to the features of a "moral point of view" suggesting truly moral reasoning involves features such as imparciality, universalizability, reversibility and prescriptivity.*»[10] * Son tres, fundamentalmente, los puntos de vista bajo los cuales introduce Kohlberg las premisas tomadas a la filosofía: *a*) el cognitivismo, *b*) el universalismo y *c*) el formalismo.

En lo que sigue (1) pretendo explicar por qué la ética discursiva es la que más se adapta al *moral point of view* de los puntos de vista *a*) a *c*). A continuación pretendo demostrar (2) en qué medida utiliza la ética discursiva el mismo concepto de «aprendizaje constructivo» con el que trabajan Piaget y Kohlberg; esto es recomendable para la descripción de las estructuras cognitivas que surgen de los procesos de aprendizaje. Finalmente, la ética discursiva (3) puede completar la teoría de Kohlberg en la medida en que ésta, por su lado, remite a una teoría de la acción comunicativa. En los apartados siguientes haremos uso de esta relación a fin de establecer puntos de vista plausibles para una reconstrucción vertical de las etapas de desarrollo del juicio moral.

1. Los tres aspectos en los que Kohlberg trata de explicar el concepto de lo moral toman en consideración sobre todo

9. Sobre la recepción en Alemania cf. L. H. ECKENSBERGER (comp.), *Entwicklung des moralischen Urteilens*, Saarbrücken, 1978. Últimamente, G. LIND, H. HARTMANN, R. WAKENHUT (comps.), *Moralisches Urteilen und soziale Umwelt*, Weinheim, 1982.

10. L. KOHLBERG, «A Reply to Owen Flanagan», en *Ethics*, 92, 1982, *ibid.*, «Justice as Reversibility», en *Essays on Moral Development*, vol. I, San Francisco, 1981, pp. 190 y ss.

* Estos análisis apuntan a los rasgos de un «punto de vista moral», lo que implica que el verdadero razonamiento moral contiene rasgos como la imparcialidad, la universalidad, la reversibilidad y la preceptividad.

éticas cognitivas, elaboradas dentro de la tradición kantiana. La posición que defendemos Apel y yo, en cambio, tiene la ventaja de que los supuestos fundamentales cognitivos, universalistas y formalistas pueden deducirse del principio moral fundamentado a través de la ética discursiva. Para este principio he propuesto antes la formulación siguiente:

(*U*) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado.

a) *Cognitivismo.* Como quiera que el postulado de la universalidad como regla de argumentación posibilita un consenso sobre máximas susceptibles de ser generalizadas, la fundamentación de «*U*» permite al mismo tiempo mostrar que las cuestiones práctico-morales pueden decidirse mediante razones. Los juicios morales tienen un contenido cognitivo; no solamente expresan las actitudes afectivas, las preferencias o las decisiones contingentes de los respectivos hablantes o actores.[11] La ética discursiva refuta el *escepticismo ético* al explicar cómo pueden fundamentarse los juicios morales. Toda teoría del desarrollo del juicio moral debe presuponer que se da la posibilidad de distinguir entre juicios morales verdaderos y falsos.

b) *Universalismo.* De «*U*» se sigue de modo inmediato que todo el que participe en la argumentación puede llegar en lo fundamental a los mismos juicios sobre la aceptabilidad de las normas de acción. Con la fundamentación de «*U*» la ética discursiva niega el supuesto fundamental del *relativismo ético* de que la validez de los juicios morales únicamente pueda medirse según las pautas de racionalidad y los valores de la cultura o forma de vida a la que en cada caso pertenezca el sujeto. Si los juicios morales no pretendieran una validez general, una teoría del desarrollo moral, que trata de señalar vías evolutivas con carácter general, estaría condenada al fracaso desde el principio.

c) *Formalismo.* «*U*» funciona en el sentido de una regla que elimina todas las orientaciones axiológicas concretas, im-

11. Sobre esta posición emotivista, cf. G. HARTMANN, *Das Wesen der Moral*, Frankfurt/m, 1981, pp. 38 y ss.

bricadas en la totalidad de una forma vital o de una historia vital individual, por considerarlas contenidos no susceptibles de universalización, al tiempo que únicamente mantiene de los aspectos evaluativos de la «vida buena» las cuestiones estrictamente normativas de la justicia en cuanto cuestiones que pueden decidirse argumentalmente. Con la fundamentación de «*U*» la ética discursiva se enfrenta a los supuestos básicos de las *éticas materiales*, que se ocupan de las cuestiones de la felicidad y, en consecuencia, determinan ontológicamente un determinado tipo de vida ética. En la medida en que distingue la esfera de validez del deber ser de las normas de acción, la ética discursiva delimita el ámbito de lo moralmente válido frente al de los *contenidos* valorativos culturales. Únicamente bajo este punto de vista estrictamente deontológico de la rectitud normativa o de la justicia puede extraerse de la multiplicidad de cuestiones prácticas las que son susceptibles de una decisión racional. Para éstas resultan apropiados los dilemas de Kohlberg.

De este modo no queda agotado el contenido de la ética discursiva. Mientras que el *postulado de la universalidad* proporciona una regla de argumentación, la idea básica de la teoría moral que Kohlberg ha tomado de la teoría de la comunicación de George Herbert Mead,[12] acuñándola en el concepto de *ideal role taking*, se manifiesta en el *postulado ético-discursivo* (*D*) de que toda norma válida encontraría la aprobación de todos los afectados, siempre que éstos puedan tomar parte en el discurso práctico.

La ética discursiva no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un *procedimiento* lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio. El discurso práctico es un procedimiento no para la producción de normas justificadas, sino para la comprobación de la validez de normas postuladas de modo hipotético. A partir de este procedimentalismo se diferencia la ética discursiva de *otras* éticas cognitivas, universalistas y formalistas, incluso de la teoría de la justicia de Rawls. «*D*» pone de manifiesto que «*U*» se limita a expresar el contenido normativo de un procedimiento de formación discursiva de la voluntad y, en con-

12. En lugar del «observador ideal» aparece la «situación lingüística ideal» para la cual se postulan como cumplidos los requisitos pragmáticos de la argumentación en general. Cf. P. Alexy, «Eine Theorie des praktischen Diskurses», en W. Oelmüller (comp.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, 1978.

secuencia, debe distinguirse cuidadosamente de los contenidos argumentativos. *Todos* los contenidos, incluso cuando afectan a normas fundamentales de acción, tienen que hacerse dependientes de los discursos reales (o bien de los sustitutorios o programáticos). El postulado ético-discursivo prohíbe determinar ciertos contenidos normativos (por ejemplo, ciertos principios de la justicia distributiva) en nombre de una autoridad filosófica y fijarlos *de una vez por todas* en el sentido de la teoría moral. En la medida en que una teoría normativa, como la teoría de la justicia de Rawls, se extiende a ámbitos de contenido, resulta ser únicamente una aportación —especialmente interesante— al discurso práctico, pero no pertenece a la fundamentación filosófica del *moral point of view* que el discurso práctico *en general* señala.

La determinación procedimental de lo moral contiene ya los supuestos fundamentales mencionados del cognitivismo, el universalismo y el formalismo y permite una separación suficientemente neta de las estructuras cognitivas y los juicios de contenido moral. En el procedimiento discursivo tienen lugar las operaciones que exige Kohlberg para los juicios morales en la esfera posconvencional: la *reversibilidad* completa de los puntos de vista; la *universalidad* en el sentido de una inclusión de todos los afectados; y finalmente la *reciprocidad* del reconocimiento igual de las pretensiones de cada participante por parte de los demás.

2. Con «*U*» y «*D*» la ética discursiva señala rasgos de juicios morales válidos que pueden servir como puntos normativos de referencia para la descripción de las vías de evolución del juicio moral. Kohlberg distingue primeramente *seis etapas del juicio moral* que, en las dimensiones de la reversibilidad, universalidad y reciprocidad, se pueden entender como un *acercamiento paulatino* a las estructuras del juicio imparcial o justo de los conflictos de acción moralmente relevantes:

Cuadro 1: Las etapas morales de Kohlberg[13]

Orden A. Orden preconvencional

Etapa 1. La etapa del castigo y la obediencia.

Contenido

Lo justo es la obediencia ciega a las normas y a la autoridad; evitar el castigo y no causar daño material.

1. Lo justo es evitar el quebrantamiento de las normas, obedecer por obedecer y no causar daños materiales a las personas o las cosas.
2. Las razones para hacer lo justo son evitar el castigo y el poder superior de las autoridades.

Etapa 2. La etapa del propósito y el intercambio instrumentales individuales.

1. Lo justo es seguir las normas cuando va en el interés inmediato de alguien. Lo justo es actuar en pro de los intereses y necesidades propios y dejar que los demás hagan lo mismo. Lo justo es también lo que es equitativo, esto es, un intercambio, un trato, un acuerdo iguales.
2. La razón para hacer lo justo es satisfacer las necesidades e intereses propios en un mundo en el que hay que reconocer que los demás también tienen sus intereses.

Orden B. Orden convencional

Etapa 3. La etapa de las expectativas, relaciones y conformidad interpersonales mutuas.

Contenido

Lo justo es realizar una buena (elegante) función; preocuparse por los demás y por sus sentimientos, respetar la lealtad y la confianza entre colaboradores y sentirse interesado por cumplir las normas y lo que de uno se espera.

13. Kohlberg (1981), pp. 409 y ss.

1. Lo justo es vivir de acuerdo con lo que de uno espera la gente cercana en general, de las personas como uno mismo, en condición de hijo, hermana, amigos, etc. «Ser bueno» es importante y significa que se tienen motivos buenos y se está preocupado por los demás. También significa mantener las relaciones mutuas, guardar la confianza, la lealtad, el respeto y la gratitud.
2. Las razones para hacer lo justo son que se necesita ser bueno a los ojos propios y a los de los demás, preocuparse por los demás y por el hecho de que, si uno se pone en lugar de otro, uno quisiera también que los demás se portaran bien (regla de oro).

Etapa 4. La etapa del sistema social y del mantenimiento de la conciencia.

Contenido

Lo justo es cumplir con el propio deber en la sociedad, mantener el orden social y contribuir al bienestar de la sociedad o del grupo.

1. Lo justo es cumplir los deberes que uno ha aceptado. Las leyes deben cumplirse excepto en los casos extremos en que coliden con otros deberes y derechos socialmente determinados. Lo justo es también contribuir a la sociedad, al grupo o la institución.
2. Las razones para hacer lo justo son mantener el funcionamiento de las instituciones en su conjunto, el autorrespeto o la conciencia al cumplir las obligaciones que uno mismo ha admitido o las consecuencias: «¿Qué sucedería si todos lo hicieran?»

Orden C. Orden posconvencional y de principios

Las decisiones morales se generan a partir de derechos, valores y principios que son (o podrían ser) admitidos por todas las personas que componen o crean una sociedad que ha de tener prácticas justas y beneficiosas.

Etapa 5. La etapa de los derechos previos y del contrato social o de la utilidad.

Contenido

Lo justo es respaldar los derechos, valores y pactos legales fundamentales de una sociedad, incluso cuando coliden con las normas y leyes concretas del grupo.

1. Lo justo es estar consciente del hecho de que la gente sostiene una diversidad de valores y opiniones y que la mayor parte de los valores y normas tiene relación con el grupo de uno mismo. No obstante, se deben respetar estas normas «de relación» en interés de la imparcialidad y por el hecho de que constituyen el pacto social. Sin embargo, algunos valores y derechos que no son de relación, como la vida y la libertad, deben respetarse en cualquier sociedad con independencia de la opinión de la mayoría.
2. Las razones para hacer lo justo, en general, son sentirse obligado a obedecer la ley porque uno ha establecido un pacto social para hacer y cumplir las leyes, por el bien de todos y también para proteger los derechos propios, así como los derechos de los demás. La familia, la amistad, la confianza y las obligaciones laborales son también obligaciones y contratos que se han aceptado libremente y que suponen respeto por los derechos de los demás. Uno está interesado en que las leyes y los deberes se basen en el cálculo racional de la utilidad general: «la máxima felicidad para el mayor número».

Etapa 6. La etapa de los principios éticos universales.

Contenido

Esta etapa supone que habrá guía por parte de unos principios éticos universales que toda la humanidad debiera seguir.

1. Con respecto a lo que es justo, la etapa 6 se guía por principios éticos universales. Las leyes concretas o los acuerdos sociales son válidos habitualmente porque descansan en tales principios. Cuando las leyes violan tales principios, uno actúa de acuerdo con el principio. Los principios son los principios universales de la justicia: la igualdad de derechos humanos y el respeto por la dignidad de los seres humanos en cuanto individuos. Éstos no son únicamente

valores que se reconocen, sino que también son principios que se utilizan para generar decisiones concretas.

2. La razón para hacer lo justo es que, en la condición de persona racional, uno ve la validez de los principios y se compromete con ellos.

Kohlberg entiende la transición de una etapa a la siguiente como un *aprendizaje*. El desarrollo moral significa que un adolescente reconstruya y distinga las estructuras cognitivas preexistentes de tal manera que pueda resolver mejor que antes la misma clase de problemas, esto es, la solución consensuada de conflictos de acción moralmente relevantes. Al respecto, el adolescente entiende su propia evolución moral como un aprendizaje. En cada una de las etapas superiores ha de poder explicar por qué, y en qué medida, eran falsos los juicios morales que había considerado como correctos en las etapas anteriores. En coincidencia con Piaget, Kohlberg entiende este proceso como una realización constructiva del aprendiz. Las estructuras cognitivas que están en la base del juicio moral no pueden explicarse en primer lugar por medio de las influencias del medio ambiente o a causa de programas y procesos de maduración innatos, sino como el resultado de una reorganización creadora de un inventario cognitivo presente que se ve superado por la presencia de problemas que se plantean con una tozuda insistencia.

La ética discursiva se ajusta a este concepto *contructivista* del aprendizaje en la medida en que entiende la formación de la voluntad discursiva (como de la argumentación en general) como la forma reflexiva de la acción comunicativa y exige un *cambio de actitud* para la transición de la acción al discurso, cambio de actitud que el niño que crece dentro de la praxis cotidiana comunicativa no puede dominar desde el comienzo.

La argumentación se preocupa y cuestiona las pretensiones de validez que plantean de modo inconsciente quienes actúan en la praxis comunicativa cotidiana. En este sentido, los partícipes en la argumentación adoptan una posición hipotética respecto a las pretensiones controvertidas de validez. Así, por ejemplo, dejan sin resolver el problema de la validez de una norma controvertida en el discurso práctico puesto que es en la competencia entre proponente y oponente donde ésta tiene que demostrar si merece ser *reconocida* como válida o

no. El cambio de actitud en la transición de la acción comunicativa al discurso no es distinto en el caso de las cuestiones de justicia que en las de verdad. Lo que hasta la fecha había venido admitiéndose como un «hecho» en el tratamiento ingenuo de las cosas y los acontecimientos, debe considerarse ahora como algo que puede existir o no. Y al igual que los hechos se transforman en «relaciones» que pueden ser ciertas o no, las normas de aplicación social se transforman en posibilidades de regulación que se pueden aceptar como válidas o rechazar como inválidas.

Cuando nos imaginamos experimentalmente la fase de la adolescencia condensada en un instante crítico en el que el joven toma de una vez por todas, radical y apresuradamente, una posición hipotética frente a los contextos normativos de su mundo vital, se muestra el *carácter del problema* que cada cual debe resolver en la transición desde la etapa convencional a la posconvencional del juicio moral. De un solo golpe queda desarraigado el mundo social, habitual y reconocido, el de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas, al tiempo que pierde su validez natural.

Luego, cuando el joven no puede ni quiere regresar al tradicionalismo y a la identidad incuestionada de su mundo de origen tiene que reconstruir los conceptos fundamentales de los órdenes normativos destruidos por la reveladora mirada hipotética (so pena de la desorientación más completa). Estos órdenes han de recomponerse de los restos de lo desvalorizado, a partir de tradiciones meramente convencionales y en clara necesidad de justificación y hacerlo de modo tal que la nueva construcción resista la mirada crítica de un observador lúcido que no puede hacer otra cosa que distinguir entre las normas socialmente vigentes y las válidas, entre las reconocidas de hecho y las *dignas* de reconocimiento. Al comienzo son los principios los que permiten planificar la nueva construcción y elaborar las normas válidas; en último término sólo resta un procedimiento para la elección racionalmente motivada entre los principios reconocidos a su vez como necesitados de justificación. Comparado con la acción moral cotidiana, el cambio de actitud que tiene que exigir la ética discursiva para el procedimiento expresado en ella, incluso para el tránsito a la argumentación, resulta algo antinatural puesto que significa una ruptura con la ingenuidad de las aspiraciones de validez formuladas, de cuyo reconocimiento intersubjetivo depende la praxis comunicativa cotidiana. Esta antina-

turalidad es como un eco de aquella catástrofe evolutiva que ha supuesto históricamente la desvalorización del mundo tradicional y que ha provocado el esfuerzo para una reconstrucción en un orden superior. En esta medida está ya implícito en la transición de la acción dirigida por normas al discurso comprobador de las mismas (convertida en un hábito entre los adultos), lo que Kohlberg señala como proceso de aprendizaje en *todas* las etapas.

3. No obstante, la teoría de Kohlberg no solamente requiere la explicación del *punto de referencia normativo* del desarrollo moral bosquejado en (1) y la explicación del concepto de aprendizaje que se utiliza en (2), sino también el análisis del *modelo de etapas.* Este modelo de las etapas de desarrollo de una competencia, inspirado en Piaget, y aplicado al desarrollo del juicio moral es descrito por Kohlberg con ayuda de tres hipótesis sólidas:

I. Las etapas del juicio moral constituyen una secuencia invariante, irreversible y consecutiva de estructuras discretas. Con este supuesto queda excluido:

- — que diversas personas alcancen el mismo objetivo a través de diversas vías evolutivas;
- — que la misma persona retroceda desde un escalón más alto a otro más bajo, y
- — que, en el curso de su evolución, se salte una etapa.

II. Las etapas del juicio moral constituyen una jerarquía en el sentido de que las estructuras cognitivas de una etapa superior «superan» *(aufheben)* las correspondientes de las etapas inferiores, esto es, que las sustituyen al tiempo que las mantienen en una forma reorganizada y diferenciada.

III. Cada etapa del juicio moral se puede caracterizar como una totalidad estructurada. Con este supuesto queda excluida la posibilidad de que una persona en un momento determinado se vea obligada a enjuiciar diversos contenidos morales en diversos niveles. En cambio no quedan excluidos los llamados fenómenos de *decalage* que muestran un anclaje sucesivo de estructuras nuevas.

Evidentemente, la segunda hipótesis constituye el meollo del modelo. Es posible flexibilizar y modificar las otras dos hipótesis, pero la idea de un modelo de etapas evolutivas depende de modo absoluto de la de una vía de desarrollo que se puede describir por medio de una serie de estructuras jerárquicamente ordenadas. Para el concepto del orden jerárquico, Kohlberg y Piaget emplean también el de la «lógica del desarrollo». Esta expresión denuncia en primer término la perplejidad a la vista de la circunstancia de que las estructuras cognitivas supuestas de las etapas sucesivas se encuentran en relaciones *internas* recíprocas intuitivamente reconocibles pero que, en realidad, se escapan a un análisis que se plantea exclusivamente en conceptos lógico-semánticos. Kohlberg justifica la lógica evolutiva de sus seis etapas del juicio moral a través de la correlación con las correspondientes perspectivas socio-económicas:

Cuadro 2: Perspectivas sociales de Kohlberg[14]

Etapas

1. Esta etapa adopta un punto de vista egocéntrico. Una persona en esta etapa no considera los intereses de los demás ni reconoce que difieran de los del actor y no relaciona dos puntos de vista. Los actos se enjuician en función de las consecuencias materiales antes que en función de los intereses psicológicos de los demás. La perspectiva de la autoridad se confunde con la de uno mismo.
2. Esta etapa adopta una perspectiva individualista concreta. Una persona en esta etapa separa los intereses y puntos de vista propios de los de la autoridad y los otros. La persona es sabedora de que todo el mundo tiene intereses individuales que satisfacer y que éstos entran en conflicto, de modo que lo justo es relativo (en el sentido individualista concreto). La persona integra o relaciona intereses individuales en conflicto unos a otros por medio de intercambios instrumentales de servicios, por la necesidad instrumental del otro y del bienestar del otro y por medio de la justicia de dar a cada uno lo mismo.
3. Esta etapa adopta la perspectiva de la persona en relación

14. KOHLBERG (1981), pp. 409 y ss.

con otras personas. La persona en esta etapa es conocedora de sentimientos, acuerdos y expectativas compartidas y que tienen prioridad sobre los intereses individuales. La persona relaciona puntos de vista a través de la «regla de oro concreta» de ponerse uno en el lugar de otro. La persona no tiene en cuenta una perspectiva «sistémica» generalizada.

4. Esta etapa diferencia el punto de vista social de los acuerdos y motivos interpersonales. Una persona en esta etapa adopta el punto de vista del sistema, que define las funciones y las normas. Esta persona considera las relaciones individuales en función del lugar en el sistema.
5. Esta etapa adopta una perspectiva previa a la sociedad, la de una persona racional conocedora de valores y derechos previos a las lealtades y pactos sociales. La persona integra perspectivas mediante mecanismos formales de acuerdo, pacto, imparcialidad objetiva y procedimiento legal. La persona toma en consideración el punto de vista moral y el jurídico, reconoce que entran en conflicto y le parece difícil reconciliarlos.
6. Esta etapa toma la perspectiva de un punto de vista moral en el que se originan o del que derivan los acuerdos sociales. La perspectiva es la de cualquier ser racional, que reconoce la naturaleza de la moral o la premisa moral fundamental del respeto debido a las otras personas en su condición de fines y no de medios.

Kohlberg describe las perspectivas socio-morales de tal modo que la secuencia de las etapas del juicio moral se hace evidente de modo intuitivo. La plausibilidad se deriva del hecho de que la descripción de las condiciones socio-cognitivas de los juicios morales se mezcla ya con las estructuras de esos mismos juicios. Por lo demás, las condiciones socio-cognitivas no están tan perfiladas analíticamente que resulte evidente, por sí misma, por qué la secuencia expuesta haya de expresar una jerarquía en el sentido de la lógica del desarrollo. Quizá sea posible disipar estas dudas si se sustituyen las perspectivas socio-morales de Kohlberg por las etapas de la adopción de perspectivas, investigadas por R. Selman.[15] Todavía he-

15. R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding*, Nueva York, 1980.

mos de ver que, en efecto, este paso nos es de ayuda, pero que no es suficiente para justificar las etapas morales.

Aún hay que demostrar que las descripciones que ofrece Kohlberg en el cuadro 1 satisfacen las condiciones de un modelo de etapas de lógica del desarrollo. Se trata de una tarea que hay que resolver en términos analítico-conceptuales. A mi juicio, las investigaciones empíricas nos permitirán avanzar siempre que haya previamente una propuesta de solución interesante y suficientemente precisa, bajo la forma de una hipótesis de reconstrucción. En lo que sigue, pretendo comprobar si la propuesta ético-discursiva puede ayudar de algún modo a la solución de este problema.

La ética discursiva se sirve de argumentos trascendentales que demuestran que ciertas condiciones no son prescindibles. Con su ayuda puede demostrarse a un oponente que en su realización recurre a algo que está por superar y, con ello, está incurriendo en una realización contradictoria.[16] En la fundamentación de «*U*» se trata, esencialmente, de la identificación de presupuestos pragmáticos, sin los cuales no puede funcionar el proceso de argumentación. Todo aquel que participa en la praxis de la argumentación tiene que haber aceptado ya estas condiciones de contenido normativo para las que no existe alternativa alguna. Por el hecho de intervenir en la argumentación, los participantes están obligados a reconocer este hecho. La *prueba* pragmático-trascendental también sirve para traernos a la conciencia el conjunto de condiciones en el que siempre nos encontramos de antemano en la praxis de la argumentación sin que exista la posibilidad de *recurrir a las alternativas*. La falta de recambios significa que aquellas condiciones son inexcusables de hecho para nosotros.

Este hecho de la razón no se puede *fundamentar* deductivamente, pero sí puede *aclararse* en un paso posterior en la medida en que entendemos el discurso argumentativo como una derivación especial y exclusiva de la acción que busca el entendimiento. Únicamente cuando regresamos a la esfera de la teoría de la acción y comprendemos el discurso como una prosecución de la acción comunicativa con otros medios, entendemos el sentido concreto de la ética discursiva: en los presupuestos comunicativos de la argumentación podemos

16. H. Lenk, «Philosophische Logikbegründung und rationaler Kritizismus», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 24 (1970), páginas 183 y ss.

descubrir el contenido de «*U*» porque las argumentaciones representan una forma refleja de la acción comunicativa y porque en las estructuras de la acción orientada al entendimiento están siempre presupuestas aquellas reciprocidades y relaciones de reconocimientos en torno a las cuales giran *todas* las ideas morales, tanto en la vida cotidiana como en las éticas filosóficas. Este punto tiene una connotación naturalista, al igual que la llamada de Kant al «hecho de la razón», pero no supone una falacia naturalista. Puesto que Kant, al igual que los teóricos de la ética discursiva se apoyan en un tipo de argumentos con los que en una posición reflexiva —y no en la posición empírica de un observador objetivante— llaman la atención sobre el carácter inexcusable de aquellos presupuestos universales que *condicionan siempre* nuestra práctica comunicativa cotidiana y que no podemos «elegir», como hacemos con las marcas de automóviles o los postulados axiológicos.

La fundamentación trascendental se corresponde con la inclusión del discurso práctico en las relaciones de la acción comunicativa; en esta medida, la ética discursiva remite a una teoría de la acción comunicativa (al tiempo que depende de ella). De esta teoría es de la que podemos esperar una aportación a la reconstrucción vertical de las etapas de la conciencia moral, puesto que se refiere a estructuras de una interacción orientada por normas y mediada por el lenguaje en la que está *resumido* lo que separa analíticamente a la psicología bajo los puntos de vista de la adopción de perspectivas, del juicio moral y de la acción.

Kohlberg se echa encima la carga de la fundamentación lógico-evolutiva de las perspectivas socio-morales. Estas perspectivas sociales han de poner de manifiesto las capacidades de la cognición social, pero las etapas mencionadas en el cuadro 2 no coinciden con las etapas de adopción de perspectivas de Selman. Convendrá separar dos dimensiones que van unidas en la descripción de Kohlberg: la misma estructura de la perspectiva y aquellas ideas de la justicia que se «toman» del correspondiente inventario cognitivo-social. No es necesario «captar por la astucia» estos puntos de vista normativos, porque ya en los conceptos fundamentales del «mundo social» y de la «interacción orientada por las normas» se da una dimensión moral.

Evidentemente, también Kohlberg parte de los conceptos convencionales de una estructura de funciones en su construc-

ción. Esta estructura es la que aprende el niño en cierta forma en la etapa 3 a fin de generalizarla luego en la etapa 4. El eje en torno al cual giran todas las perspectivas sociales lo constituye el «mundo social» en su condición de conjunto de interacciones legítimamente válidas en un grupo social, porque están organizadas institucionalmente. En las *dos primeras etapas* el adolescente no dispone aún de estos conceptos, mientras que en las *dos últimas* ha alcanzado ya una situación en la que deja tras de sí la sociedad concreta y desde la cual puede comprobar la validez de las normas vigentes. Con esta transición, los conceptos fundamentales, con los que se había constituido el mundo social para el adolescente, se convierten de modo inmediato en conceptos fundamentales de índole moral. Quisiera valerme de la ayuda de la teoría de la acción comunicativa para considerar de cerca las relaciones entre la cognición social y la moral. El intento de Kohlberg de explicar, en este marco, las perspectivas sociales promete producir muchos beneficios.

El concepto de la acción orientada a la comprensión implica los de «mundo social» y de «interacción orientada por las normas», por otro lado necesitados de explicación. La perspectiva socio-moral que construye el adolescente en las etapas 3 y 4, y que aprende a manejar reflexivamente en las etapas 5 y 6, puede ordenarse en un sistema de *perspectivas mundanas* que se encuentra en la base de la acción comunicativa en relación con un sistema de *perspectivas de hablante.* Además, la relación entre conceptos del mundo y *pretensiones de validez* abre la posibilidad de vincular la posición reflexiva respecto del «mundo social» (en expresión de Kohlberg, *prior-to-society-perspective*) con la posición hipotética de un participante en la argumentación que haga cuestión de estudio las correspondientes pretensiones de validez; de esta forma puede explicarse, en consecuencia, por qué el *moral-point of view*, comprendido desde la perspectiva ético-discursiva, se deduce del hecho de que la estructura de funciones se haya hecho reflexiva.

Esta propuesta de teoría de la acción permite comprender la expansión de las perspectivas socio-morales, en relación con la *descentración de la comprensión del mundo.* Además, hace hincapié en las estructuras de la propia interacción, en cuyo horizonte aprende el adolescente de modo constructivo los conceptos fundamentales cognitivo-sociales. El concepto de la acción comunicativa resulta apropiado como punto de refe-

rencia para una reconstrucción de las etapas de la interacción. Estas *etapas de interacción* se pueden describir con ayuda de las estructuras de perspectivas que se realizan en los distintos tipos de la acción. En la medida en que estas perspectivas, incorporadas e integradas en las interacciones, se ajustan sin violencia a un orden lógico-evolutivo, cabe fundamentar las etapas del juicio moral de modo tal que podamos retrotraer las etapas morales de Kohlberg, por vía de las perspectivas sociales, a las etapas de la interacción. Éste es el objetivo al que se orientan los pasos siguientes.

En primer lugar, recordaré algunos resultados de la teoría de la acción comunicativa a fin de mostrar cómo el concepto del mundo social constituye una parte componente de una comprensión del mundo descentrada que subyace en la base de la acción orientada al entendimiento (II). Las investigaciones de Flavell y Selman, sobre la adopción de perspectivas, servirán como punto de arranque para el análisis de dos etapas de interacción; de este modo quiero estudiar la transformación de tipos preconvencionales de acción a lo largo de las dos líneas de la acción estratégica y la normativamente regulada (III). Además, quisiera explicar en términos analítico-conceptuales cómo la introducción de la actitud hipotética en la acción comunicativa posibilita una forma comunicativa ambiciosa del discurso; cómo surge el punto de vista moral del hecho de que el «mundo social» se haya hecho reflexivo; y cómo, por último, las etapas del juicio moral pueden retrotraerse a las etapas de la interacción por medio de las perspectivas sociales (IV). Esta fundamentación lógico-evolutiva tiene que mostrar su validez en posteriores investigaciones empíricas. Antes de todo, trataré de utilizar algunas de nuestras reflexiones para explicar diversas anomalías y problemas irresueltos a los que se enfrenta la teoría de Kohlberg (V).

LA ESTRUCTURA DE LAS PERSPECTIVAS DE LA ACCIÓN ORIENTADA HACIA EL ENTENDIMIENTO

Comenzaré por mencionar (1) algunos aspectos conceptuales de la acción orientada hacia el entendimiento para bosquejar luego (2) cómo de la descentración de la comprensión del mundo se derivan los conceptos correspondientes del mundo social y de la acción regulada normativamente.

1. En otro lugar he expuesto con detalle el concepto de la acción comunicativa.[17] En éste, quisiera recordar los puntos de vista más importantes bajo los cuales he emprendido esta investigación pragmático-formal.

a) *Orientación hacia el entendimiento* vs. *Orientación hacia el éxito.* Las interacciones sociales son más o menos cooperativas o estables, más o menos conflictivas o inestables. La cuestión teórico-social de cómo es posible el orden social se corresponde con la cuestión de teoría de la acción, de cómo al menos dos participantes en la interacción pueden coordinar sus planes de acción, de forma que *alter* puede «enganchar» sus acciones en las de *ego* sin conflictos y, en todo caso, evitando el peligro de una ruptura de la interacción. En la medida en que los actores se orientan exclusivamente hacia el *éxito*, esto es, hacia las *consecuencias* de su acción, tratan de alcanzar sus objetivos ejerciendo influencia sobre la definición de la situación o las decisiones o motivos del interlocutor utilizando para ello armas o mercancías, amenazas o halagos. La coordinación de las acciones de sujetos que se comportan recíprocamente así, desde un punto de vista *estratégico*, depende de en qué medida han hecho mella en cada uno de ellos los cálculos egocéntricos de utilidad. El grado de cooperación y estabilidad surge entonces de la situación en que se encuentran los intereses de las personas afectadas. Frente a ello llamo acción *comunicativa* a la situación en la que los actores aceptan coordinar de modo interno sus planes y alcanzar sus objetivos, únicamente, a condición de que haya o se alcance mediante negociación un *acuerdo* sobre la situación y las consecuencias que cabe esperar. En ambos casos se da de tal modo por supuesta la estructura teleológica de acción, en la medida en que se atribuye a los actores la capacidad, para realizar acciones orientadas a un objetivo y para llevar a cabo sus planes de acción. Ahora bien, mientras que el *modelo de acción estratégica* queda completo con la descripción de estructuras de acción orientada de modo inmediato al éxito, el *modelo de la acción orientada al entendimiento* tiene que especificar las condiciones para conseguir

17. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/m, 1981. *Ibid.*, «Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns», en *ibid.*, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/m, 1984.

un acuerdo comunicativo según el cual *alter* puede ajustar sus acciones a las de *ego*.[18]

b) *El entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción.* El concepto de la acción comunicativa está pensado de tal manera que los actos del entendimiento que vinculan los planes de acción de diversos participantes y que resumen las acciones orientadas a un objetivo en una relación interactiva, no pueden retrotraerse, por su parte, a una acción teleológica.[19] Los procesos de entendimiento buscan un acuerdo que depende de la aprobación racionalmente motivada al contenido, de una aseveración. No es posible imponer el acuerdo a la otra parte, ni se le puede imponer al interlocutor mediante una manipulación: lo que se produce *a la vista* mediante la influencia externa no puede *contar* como acuerdo. Éste descansa siempre sobre una convicción conjunta. El establecimiento de convicciones puede analizarse como una oferta de acto de habla, según el modelo de la adopción de actitudes. El acto de habla del uno alcanza su objetivo solamente cuando el otro acepta la oferta en él contenida, en la medida en que este otro toma posición afirmativa frente a una pretensión de validez que es fundamentalmente discutible.[20]

c) *Situación de acción y situación de habla.* Si definimos en general la acción como la dominación de situaciones, el concepto de la acción comunicativa extrae de esta dominación de la situación en especial el aspecto comunicativo de la interpretación conjunta de la situación, esto es, la introducción de un consenso, junto al aspecto teleológico de la ejecución de un plan de acción. Una *situación* representa un aspecto concreto de un mundo vital en relación con un tema. Un *tema* es algo que aparece en relación con los intereses y objetivos de acción de los participantes, es algo que circunscribe el *ámbito de pertinencia* de los objetos que son susceptibles de ser tratados como temas. Los *planes individuales de acción* perfilan el tema y determinan la *necesidad real de entendi-*

18. HABERMAS (1971), tomo 1, pp. 127 y ss.
19. Cf. K.-O. APEL, «Intentions, Conventions, and Reference to things», en H. PARRET, J. VOUVERESSE (comp.), *Meaning and Understanding*, Berlín, 1981, pp. 79 y ss. *Ibid.*, *Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Rationalität unterscheiden?*, manuscrito, Frankfurt/m, 1983.
20. HABERMAS (1981), tomo 2, pp. 82 y ss.

miento que se ha de satisfacer mediante el trabajo de interpretación. Desde este punto de vista, la situación de acción es una situación de habla en la cual los actores adoptan indistintamente las *funciones comunicativas* de hablantes, oyentes o presentes. Estas funciones corresponden a las *perspectivas de los participantes* de la primera y la segunda persona, así como a la perspectiva de observador de la tercera persona, desde la que cabe observar y objetivar, al propio tiempo, la relación yo-tú como una relación intersubjetiva. Este sistema de *perspectiva de hablantes* está mezclado con un sistema de *perspectivas del mundo* [*vid.* más abajo, *f*)].

ch) *El trasfondo del mundo vital.* La acción comunicativa puede entenderse como un proceso circular en el que el actor es dos cosas a la vez: es el *iniciador* que domina situaciones con acciones de las que es responsable; y, al propio tiempo, es el *producto* de tradiciones en las que se encuentra, de grupos solidarios, a los que pertenece y de procesos de socialización, dentro de los cuales crece.

Mientras que el actor tiene que admitir por delante, por así decirlo, impuesto como problema aquel pedazo del mundo vital pertinente a la situación y que ha de resolver por sus propias fuerzas, es impulsado *a tergo* por un mundo vital que no solamente constituye el *contexto*, sino que también procura los *recursos*. El mundo vital conjunto ofrece una provisión de evidencias culturales del que los participantes en la comunicación extraen modelos consensuados de interpretación en sus esfuerzos interpretativos.

Estos supuestos de trasfondo *(Hintergrundannahnen)*, propios de la cultura, son solamente un elemento componente del mundo vital. Asimismo las solidaridades de los grupos integrados en función de los valores y las competencias de los individuos socializados sirven como recursos de la acción orientada al entendimiento en forma distinta que las tradiciones culturales.[21]

d) *Proceso de entendimiento entre el mundo y el mundo vital.* El *mundo vital* constituye el *contexto* preconocido intuitivamente de la situación de la acción; al propio tiempo facilita *recursos* para los procesos de interpretación, con los cuales los participantes en la comunicación tratan de satisfa-

21. HABERMAS (1981), tomo 1, pp. 385 y ss.

cer la necesidad de entendimiento que haya surgido en la situación concreta de la acción. Los actores comunicativos tienen que ponerse de acuerdo *sobre algo en el mundo*, si es que quieren ejecutar sus planes de acción sobre la base de una situación de acción definida conjuntamente. Estos actores presuponen así un concepto formal del mundo (como conjunto de realidades existentes) en cuanto que aquel sistema de referencia con cuya ayuda pueden decidir lo que es cierto y lo que no es cierto. No obstante, la representación de hechos es únicamente una entre las diversas funciones del entendimiento entre hablantes. Las acciones de habla no solamente sirven a la representación (o suposición) de circunstancias y acontecimientos, para lo cual el hablante toma referencia en algo en el *mundo objetivo*. Estas acciones sirven al mismo tiempo para la construcción (o renovación) de relaciones interpersonales, para lo cual el hablante toma referencia en interacciones legítimamente reguladas en el *mundo social*, así como a la manifestación de vivencias, esto es, de la autorrepresentación, con lo que el hablante toma referencia en algo que se encuentra en un *mundo subjetivo* al que él tiene acceso privilegiado. Los participantes en la comunicación fundamentan sus esfuerzos en pro del entendimiento exactamente en tres mundos. Así, el entendimiento en la praxis comunicativa cotidiana puede apoyarse al mismo tiempo en un saber proposicional intersubjetivamente compartido, en una coincidencia normativa y en la confianza recíproca.

e) Referencias al mundo y pretensiones de validez. Que los participantes en la comunicación alcancen el entendimiento es algo que se mide en cada caso en las posiciones de sí/no con las que el oyente acepta o rechaza las pretensiones de validez enunciadas por el hablante. En una actitud orientada al entendimiento, con *cada* enunciado inteligible el hablante formula una pretensión de:

— que el enunciado hecho es verdad (esto es, que coincide con los presupuestos existenciales de un contenido proposicional ya mencionado);
— que la acción de habla es correcta con relación a un contexto normativo existente (y que, por lo demás, el propio contexto normativo que cumplen es legítimo), y
— que en la intención manifiesta por hablante, la expresada coincide con lo que piensa en ella.

Quien rechaza una oferta inteligible de acto de habla niega la validez del enunciado al menos en uno de los tres aspectos citados de *verdad, legalidad* y *sinceridad.* Con su «no» manifiesta que el enunciado no cumple al menos una de las tres funciones (la representación de hechos objetivos, la garantía de las relaciones interpersonales o la manifestación de vivencias), porque no está en consonancia con *el* mundo de los hechos objetivos existentes, con *nuestro* mundo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas o con el *correspondiente* mundo de las vivencias subjetivas. En la comunicación cotidiana normal no se diferencian en absoluto estos tres aspectos; pero en el caso del disenso y del atascamiento en algún problema los hablantes competentes pueden diferenciar entre *referencias al mundo* singulares, convertir en objeto de estudio las *aspiraciones de validez* aisladas y coincidir en algo, sea ello objetivo, subjetivo o normativo.

f) Perspectivas del mundo. Cuando se exponen las estructuras de la acción orientada al entendimiento bajo los puntos de vista de la *a*) a la *d*), se reconocen las *opciones* de las que dispone un hablante competente según este análisis. En principio éste tiene una elección entre un *modo cognitivo, interactivo* y *expresivo del habla,* así como de las clases correspondientes de actos de habla: *comprobativos, regulativos* y *representativos* a fin de que pueda concentrarse bien, sea sobre cuestiones de la verdad, de la justicia o del gusto, así como de las expresiones personales. El actor tiene una elección entre *tres* posiciones *fundamentales* y sus correspondientes perspectivas del mundo. En consecuencia, la comprensión descentrada del mundo, frente a la naturaleza exterior, le permite no solamente una posición *objetivadora,* sino también una *normativa* así como otra *expresiva;* frente a la sociedad no solamente una normativa, sino también una objetivadora o bien expresiva; y frente a la naturaleza interior no solamente una expresiva, sino también una objetivadora o bien normativa.

2. Una *comprensión descentrada del mundo* presupone además la diferenciación de referencias al mundo, pretensiones de validez y actitudes fundamentales. Por su parte, este proceso se remite a una *diferenciación entre mundo vital y mundo.* En todo proceso de comunicación que se haya realizado conscientemente se repite, en cierto modo, esta diferen-

ciación trabajosamente practicada en la ontogénesis de la capacidad lingüística y de acción: del trasfondo del mundo vital difuso, que sólo está presente de un modo intuitivo y que es absolutamente cierto, se desprenden aquellas esferas *sobre las cuales* cabe alcanzar un entendimiento falible. Cuanto más avanza esta diferenciación, con más claridad se separan ambas partes: de un lado el horizonte de las evidencias incuestionadas, intersubjetivamente compartidas que no son un objeto especial de estudio y que forman el equipaje de los participantes en la comunicación; y por otro lado aquello que tienen ante sí como su mundo interior y que es el contenido de su comunicación: objetos que perciben y manipulan, normas vinculantes que cumplen o quebrantan, vivencias a las que tienen un acceso privilegiado y que pueden manifestar. En la medida en que los participantes en la comunicación consideran aquello sobre lo que se entienden como *algo en un mundo*, separado del trasfondo y surgido de él, lo *sabido* explícitamente se separa de la *certidumbre* que sigue siendo implícita y los contenidos comunicados toman el carácter de un conocimiento que está vinculado a un potencial de razones, que aspira a la validez y al que se puede criticar, es decir, que se puede negar con razones.[22]

Para lo que aquí nos interesa es importante distinguir las perspectivas del mundo de las perspectivas de los hablantes. Por un lado, los participantes en la comunicación tienen que tener la competencia necesaria para adoptar una actitud objetivadora cuando sea necesario frente a situaciones existentes de hecho, una normativa frente a relaciones interpersonales legítimamente reguladas y una expresiva frente a las propias vivencias (y, además, tienen que variar estas posiciones ante los tres mundos). Por otro lado, a fin *de ponerse mutuamente de acuerdo sobre algo en el mundo* objetivo, social o subjetivo, tienen que poder adoptar las actitudes que van unidas a las funciones comunicativas de la primera, la segunda y la tercera persona.

La comprensión descentrada del mundo está también ca-

22. Esta oposición supersimplificada olvida la diferencia entre los elementos del mundo vital, que *nunca* se han separado del conocimiento de fondo intuitivamente presente, ni se han convertido en problema, y aquellos otros elementos que, por lo menos *una vez*, se han convertido en problema, se han integrado luego de nuevo en el mundo vital y, de este modo, han alcanzado un carácter *incuestionable* secundario (U. Matthiesen me ha llamado la atención sobre este asunto).

racterizada por una *estructura compleja de perspectivas* que *integra ambas cosas: las perspectivas vinculadas con las posiciones en el mundo* y fundamentadas en el sistema formal de referencia de los tres mundos, así como las *perspectivas vinculadas a las funciones comunicativas* y enclavadas en la propia situación de habla. Las correspondencias gramaticales de estas perspectivas del mundo y del hablante son los tres modos fundamentales del uso del habla por un lado y el sistema de los pronombres personales por el otro.

Lo decisivo para nuestro estudio es que, con el *desarrollo* de esta estructura compleja de perspectivas, nos hacemos con la clave para la fundamentación lógico-evolutiva de las etapas morales y que es la que se busca. Antes de referirme en los dos apartados siguientes a las investigaciones sobre estos asuntos, quisiera exponer las ideas fundamentales por las que me dejaré guiar.

Estoy convencido de que la *ontogénesis de las perspectivas del hablante y del mundo,* que conduce a una comprensión descentrada del mundo, únicamente puede explicarse en relación con el desarrollo de las correspondientes estructuras de interacción. Si partimos, como hace Piaget, de la acción, esto es, del *intercambio activo* de un sujeto que *aprende constructivamente* con su *medio,* se impone rápidamente la idea de que el sistema de perspectivas complejas se desarrolla a partir de dos raíces: por un lado, la perspectiva del observador, que consigue el niño en el trato manipulativo-perceptor con su medio material y, por otro lado, de las perspectivas recíprocas referidas a la relación yo-tú que practica el niño en el trato simbólicamente mediado con las personas de referencia (en el marco de la interacción socializadora). La perspectiva del observador se consolida posteriormente bajo la forma de una actitud objetivadora de la naturaleza exterior (así como del mundo de las relaciones existentes de hecho), mientras que las perspectivas yo-tú se establecen duraderamente en aquellas posiciones de la primera y la segunda personas que aparecen vinculadas con las funciones comunicativas del hablante y del oyente. Esta estabilidad se debe a una reinterpretación y diferenciación de las perspectivas originarias: la perspectiva del observador se incluye en el sistema de perspectivas del mundo, mientras que las perspectivas del yo-tú se completan con el sistema de las perspectivas del hablante. De este modo, el desarrollo de las estructuras de interacción puede servir como guía para la reconstrucción de estos procesos.

En segundo lugar, examinaré la hipótesis de que la *perfección del sistema de las perspectivas del hablante* se produce en dos grandes pasos de desarrollo. La etapa preconvencional de la interacción puede entenderse desde puntos de vista estructurales como la aplicación de las perspectivas de yo-tú en tipos de acción, según las funciones aprendidas de hablante y oyente. La introducción de la perspectiva del observador, en la esfera de la interacción y la vinculación de la perspectiva del observador con las perspectivas del yo-tú, hacen posible que se configure en un nivel nuevo la coordinación de la acción. De las dos transformaciones surge el sistema completo de las perspectivas del hablante: las funciones comunicativas de la primera, la segunda y la tercera personas se conjugan una vez producida la transición a una etapa convencional de la interacción.

De otra forma. *El sistema de las perspectivas del mundo* alcanza la perfección de otro modo. Para reconstruir este proceso podemos echar mano de la observación según la cual en la etapa convencional de la interacción aparecen dos tipos nuevos de acción: la acción estratégica y la interacción dirigida normativamente. Como quiera que, con la integración de la perspectiva del observador en la esfera de la interacción, el niño aprende a percibir las interacciones —así como su participación en ellas— como procesos del mundo objetivo, de la línea del comportamiento conflictivo regido por los intereses puede surgir un tipo de acción orientada al éxito. Con la práctica de la acción estratégica aparece al mismo tiempo la alternativa de la acción no estratégica. Y en la medida en que se diferencia en este sentido la *percepción* de las interacciones sociales, el adolescente no puede evitar el imperativo de reorganizar en el orden convencional los tipos de acción no estratégica que han quedado atrás. De este modo, se separa del trasfondo del mundo vital un mundo social de interacciones orientadas por normas y susceptibles de convertirse en tema de estudio.

En consecuencia, y en tercer lugar, deseo examinar la hipótesis de que la introducción de la perspectiva del observador en el ámbito de la interacción da también el impulso para constituir un mundo social y para examinar las acciones bajo el punto de vista del cumplimiento o el quebrantamiento de normas socialmente reconocidas. Para los que a él pertenecen, el mundo social se compone exactamente de las normas que determinan qué interacciones pertenecen en cada caso al con-

junto de relaciones interpersonales justificadas. Todos los actores para los que está en vigor tal conjunto de normas, pertenecen al mismo mundo social. Y con el concepto del mundo social va también unida la actitud normativa, esto es, la *perspectiva* a partir de la cual el hablante se refiere a las normas reconocidas.[23]

Los conceptos fundamentales socio-cognitivos del mundo social y de la interacción regulada normativamente se originan, por lo tanto, en el marco de una comprensión descentrada del mundo que se establece gracias a la diferenciación de las perspectivas del hablante y del mundo. Estos presupuestos sumamente complejos de las perspectivas sociales de Kohlberg han de darnos, por último, el hilo de oro para ajustar las etapas del juicio moral a las etapas de la interacción.

En lo que sigue, tan sólo puede tratarse de hacer plausibles los supuestos hasta ahora elaborados sobre la ontogénesis de las perspectivas del hablante y del mundo, apoyándonos en las investigaciones empíricas de que disponemos. Una tal reconstrucción hipotética puede permitir, en el mejor de los casos, que se hagan investigaciones posteriores. En verdad, nuestras hipótesis exigen una distinción nada fácil de poner en práctica entre *a*) funciones comunicativas y perspectivas del orador, *b*) la aplicación de estas perspectivas del hablante en distintos tipos de interacción y *c*) la estructura de perspectivas de una comprensión del mundo que permita las actitudes fundamentales con respecto a los mundos objetivo, social y subjetivo. No ignoro la dificultad que resulta del hecho de que tenga que *demostrar* los puntos de vista analíticos *a*) a *c*) a la luz del material producido por las investigaciones realizadas hasta la fecha.

23. Una hipótesis correspondiente para la creación de un mundo interno, separado de los mundos objetivos y social solamente deberá interesarnos en la medida en que con este mundo subjetivo de vivencias problemáticas se une una posición fundamental y la tercera perspectiva, que *completa el sistema de perspectivas del mundo.*

LA INTEGRACIÓN DE LAS PERSPECTIVAS DEL PARTICIPANTE Y DEL OBSERVADOR Y LA TRANSFORMACIÓN DE LOS TIPOS PRECONVENCIONALES DE ACCIÓN

En primer lugar, trataré de interpretar los órdenes de la adopción de perspectivas de R. Selman en el sentido de cómo puede construirse paulatinamente un sistema de perspectivas de hablante completamente reversible (1). Luego, describiré cuatro tipos de interacción distintos en los que se incorporan las perspectivas yo-tú, con el fin de mostrar después, a la vista de la transformación del comportamiento conflictivo orientado por intereses en acción estratégica, el significado de la introducción de la perspectiva del observador en el ámbito de la interacción (2). Por último, reconstruiré la transformación de la acción orientada por la autoridad y del comportamiento cooperativo orientado por el interés en acción regulada por normas con el fin de probar que solamente en esta línea puede desarrollarse la compleja estructura de perspectivas de la acción orientada hacia el entendimiento (3).

1. En su exposición resumida, Selman caracteriza tres órdenes de la adopción de perspectivas a la vista de los conceptos de personas y de relaciones.[24]

Cuadro 3. Perspectivas de acción de Selman

Orden 1: Adopción de perspectiva diferenciada y subjetiva (edad aproximada de 5 a 9 años)

Conceptos de personas: diferenciados. En el orden 1 el avance conceptual decisivo es la diferenciación clara de las características físicas y psicológicas de las personas. Como resultado se diferencian los actos intencionales y no intencio-

24. Ignoro la etapa O, en la cual el niño no establece diferencia alguna que sea importante para nuestro empeño. Tampoco considero la etapa 4, puesto que ésta presupone el concepto de la norma de acción, que no se puede reconstruir *únicamente* con ayuda de la adopción de perspectivas, como veremos a continuación, sino que exige la existencia de conceptos socio-cognitivos de *otro* origen: Selman no puede diferenciar suficientemente los órdenes 3 y 4 desde los puntos de vista de la adopción de perspectivas.

nales y se genera una conciencia nueva de que cada persona tiene una vida psicológica subjetiva encubierta y única. No obstante, se considera que el pensamiento, la opinión y los estados emocionales de cada persona forman un todo unitario, pero no están mezclados.

Conceptos de relaciones: subjetivos. Se diferencian claramente las perspectivas subjetivas del yo y del otro y se reconocen como potencialmente diferentes. No obstante, todavía se cree que el estado subjetivo del otro puede ser inteligible mediante la simple observación física. La relación de perspectivas es algo que se concibe en términos unilaterales y unívocos, en términos de la perspectiva de un actor o del impacto sobre el mismo. Por ejemplo, en esta simple concepción unívoca de la relación de perspectivas y de causalidad interpersonal, un regalo hace feliz a alguien. Cuando *hay* algún tipo de comprensión de la reciprocidad biunívoca se limita al principio físico de que el niño golpeado devuelve el golpe. Se considera que las personas responden a una acción con una acción parecida.

Orden 2: Adopción de perspectiva autorrefleja, de segunda persona y recíproca (edad aproximada de 7 a 12 años)

Conceptos de personas: autorreflejos/segundas personas. Los adelantos conceptuales decisivos en el orden 2 son la capacidad creciente del niño de salir de sí mismo y adoptar una perspectiva autorrefleja o de segunda persona de sus propios pensamientos y acciones y la convicción de que otros pueden hacer lo mismo. El pensamiento o los estados emocionales de las personas se consideran como potencialmente múltiples, por ejemplo, curiosos, asustados y felices, pero todavía como conjuntos de aspectos aislados mutuamente, sucesivos o equilibrados, por ejemplo, fundamentalmente curiosos y felices y algo asustados. Tanto el yo como los otros se consideran capaces de hacer cosas (acciones abiertas) que puede que no quieran hacer (o que no pretendan hacer). Y se entiende que las personas tienen una orientación social doble: apariencia visible, que quizá se cultiva por afán de figurar y la realidad oculta y *más verdadera.*

Conceptos de relaciones: recíprocas. Se considera que las diferencias entre las perspectivas son relativas a causa del reconocimiento que en el orden 2 hace el niño del carácter único del conjunto ordenado de valores y objetivos de cada uno. El carácter distintivo de los conceptos de relaciones del orden 2 es una nueva reciprocidad bidireccional. Es una reciprocidad de pensamientos y sentimientos, no solamente de acciones. El niño o niña se pone en el lugar del otro y se percata de que el otro puede hacer lo mismo. En términos lógico-mecánicos estrictos, el niño ve ahora la infinita posibilidad de regreso de la adopción de perspectivas (yo sé que ella sabe que yo sé que ella sabe..., etc.). El niño reconoce asimismo que la distinción entre apariencia externa y realidad interna significa que el yo puede engañar a los otros, en cuanto a sus estados interiores, lo que plantea la cuestión de los límites de la exactitud al adoptar la perspectiva interna del otro. En esencia, la reciprocidad bidireccional de este orden tiene como resultado práctico la disuasión, con lo que ambas partes se dan por satisfechas, aunque en relativo aislamiento: dos personas aisladas que ven el yo y el otro, pero no el sistema de relaciones entre ellas.

Orden 3: La tercera persona y la adopción de la perspectiva mutua (edad aproximada de 10 a 15 años)

Conceptos de personas: tercera persona. El adolescente que piensa en el orden 3 considera a las personas como sistemas de actitudes y valores bastante congruentes a largo plazo, en oposición a las variaciones de estados mudables del orden 2. El adelanto conceptual básico aquí se da en la capacidad para adoptar una perspectiva de tercera persona, para salirse no solamente de la perspectiva inmediata de uno mismo, sino del yo como sistema y totalidad. Se generan aquí nociones de lo que podemos llamar un «*ego* observador» de forma que los adolescentes se perciben a sí mismos simultáneamente como actores y objetos (y perciben a los otros en análoga circunstancia), actuando y reflexionando al mismo tiempo sobre las consecuencias de la acción en sí mismos, reflexionando sobre el yo en interacción con el yo.

Conceptos de relaciones: mutuas. La perspectiva de tercera persona permite algo más que el mero hecho de adoptar la perspectiva de otro sobre el yo. La verdadera perspectiva

de tercera persona, en relaciones características del orden 3, incluye y coordina *simultáneamente* las perspectivas del yo y el (los) otro(s) de forma que tanto el sistema, como la situación y todas las partes, se ven desde la perspectiva de la tercera persona o del otro generalizado. En tanto que, en el orden 2, la lógica del regreso infinito, yendo de atrás adelante, resultaba evidente, sus implicaciones no lo eran tanto. En el orden 3, las limitaciones y futilidad extrema de los intentos de entender las interacciones sobre la base del modelo del regreso infinito se hacen evidentes y la perspectiva de tercera persona de este orden permite al adolescente salir en abstracto de una interacción personal y coordinar y considerar simultánea y mutuamente las perspectivas (y sus interacciones) del yo y el (los) otro(s). Los sujetos que piensan en este orden ven la necesidad de coordinar las perspectivas recíprocas y creen que la satisfacción social, la comprensión y la resolución han de ser mutuas y coordinadas para que sean auténticas y eficaces. Las relaciones se ven más bien como sistemas en marcha en los que se comparten mutuamente los pensamientos y las experiencias.[25]

En el grupo de edad entre los 5 y los 9 años[26] ya se ha culminado el proceso de apropiación de la lengua. La adopción incompleta de perspectiva, propia del orden 1 descansa sobre una base estable de intersubjetividad lingüísticamente mediada. Si aceptamos la tesis de G. H. Mead de que el adolescente adquiere la comprensión de significados idénticos, esto es, de convenciones de significado intersubjetivamente válidas al adoptar de modo repetido las perspectivas y actitudes de una persona de referencia, en relación de interacción con ella, en este caso, el desarrollo de perspectivas de *acción* que investiga Selman se remite a una ya conocida historia de adopción de perspectivas en el ámbito de las del hablante. El niño que sabe hablar, sabe cómo se dirige un enunciado con inten-

25. R. L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding*, Nueva York, 1981, pp. 38 y ss. M. Keller, *Kognitive Entwicklung und soziale Kompetez*, Stuttgart, 1976. D. Geulen, *Perspektivübernahme und soziales Handeln*, Frankfurt/m, 1982.

26. Los indicadores de edad suelen ser relativos y condicionados a la situación que se quiere considerar. En contextos naturales de observación puede verse que los niños (en las sociedades occidentales contemporáneas) cada vez disponen antes de las correspondientes competencias.

ciones comunicativas a un oyente y sabe también, a la inversa, qué se espera de él en cuanto destinatario de un enunciado de este tipo. En cuanto sabe distinguir entre el decir y el hacer, se establece una relación recíproca de yo-tú entre el hablante y el oyente. El niño distingue los actos de entendimiento con un oyente, esto es, actos de habla y sus equivalentes de los actos de influencia sobre un objeto material o social. De este modo, la situación de arranque, con la que comienzan nuestras reflexiones, se caracteriza por el hecho de que la relación recíproca entre el hablante y el oyente, que se ha establecido en la esfera de la *comunicación*, todavía no se ha establecido, sin embargo, en la esfera de la *acción*. El niño entiende lo que el *alter quiere decir* con sus enunciados, peticiones, anuncios y deseos y sabe cómo *comprende alter* las manifestaciones de *ego*. Ahora bien, esta reciprocidad entre las perspectivas del hablante y del auditorio que se refiere a lo *dicho*, aún no implica una *reciprocidad de las orientaciones de la acción* y se extiende, aunque no de modo automático, a la estructura de expectativas de un actor, a las perspectivas a partir de las cuales los actores elaboran y aplican sus planes de acción. La *coordinación de planes de acción* exige una *mezcla de perspectivas de acción* que vaya más allá de la reciprocidad de las perspectivas del hablante. Desde este punto de vista es posible interpretar del modo siguiente los órdenes de Selman.[27]

Para el primer orden postula Selman que el niño distingue entre las perspectivas de interpretación y acción de los diversos participantes en la interacción, pero que aún es incapaz de mantener su propia posición en el enjuiciamiento de las acciones y de situarse, al mismo tiempo, en el lugar del otro. Por este motivo, no puede enjuiciar sus propias acciones desde la posición de los otros.[28] El niño comienza a diferenciar entre el mundo exterior y el mundo interior, al que tiene acceso privilegiado; no obstante, le faltan los conceptos fundamentales socio-cognitivos más afilados para el mundo de lo normativo, que Kohlberg incluye en la etapa convencional de

27. La relación entre el uso de pronombres posesivos y las perspectivas de acción es materia de consideración y estudio por parte de K. Böhme, *Children's Understanding and Awareness of German Possessive Pronouns*, Nijmegen, 1983, pp. 156 y ss.

28. R. L. Selman, «Stufen der Rollenübernarhme in der mittleren Kindheit», en R. Döbert, J. Habermas, G. Nunner-Winkler (comps.), *Entwicklung des Ichs*, Colonia, 1977, p. 111.

las perspectivas sociales. En este orden 1, el niño hace un uso adecuado de las manifestaciones, las peticiones, los deseos y las expresiones de intencionalidad. Todavía no relaciona sentido claro alguno con las expresiones normativas; aún no se distinguen los imperativos en función de si el hablante vincula con ellos una aspiración de poder subjetiva o una aspiració de validez normativa, esto es, impersonal.[29]

El primer paso hacia la coordinación de los planes de acción de diversos participantes, en la interacción sobre la base de una definición conjunta de la situación, consiste en *extender la relación recíproca hablante-oyente a la relación entre actores* que interpretan la *situación* conjunta de *acción* a la luz de sus planes correspondientes y según diversas perspectivas. No es casualidad que Selman caracterice este orden de la adopción de perspectivas como la perspectiva de la «segunda persona». Con la transición al *orden 2*, el adolescente aprende a unificar de modo reversible las orientaciones de acción del hablante y del oyente. El adolescente puede situarse en la perspectiva de acción del otro y sabe, al propio tiempo, que también el otro puede situarse en la suya, en la de *ego*. *Ego* y *alter* pueden adoptar en cada caso la posición del otro frente a la propia orientación de la acción. De esta manera, las funciones *comunicativas* de la primera y la segunda persona resultan ser eficaces para la coordinación de la *acción*. La estructura de perspectiva, implícita en la actitud realizadora del hablante, no es solamente determinante para el entendimiento, sino para la interacción. De esta manera el hablante y el oyente realizan las perspectivas de yo-tú en una acción de coordinación eficaz.

Esta estructura de perspectiva vuelve a transformarse con la transición al orden 3, dado que se introduce en la esfera de la interacción la perspectiva del observador. Por supuesto que los niños vienen haciendo ya de tiempo atrás un uso correcto de los pronombres de la tercera persona en cuanto se entienden *acerca* de otras personas, sus manifestaciones, relaciones de propiedad, etc. Al propio tiempo, pueden haber adoptado una posición objetivadora con respecto a las cosas y acontecimientos perceptibles y manipulables. Los adolescentes aprenden ahora a remitirse a una tal perspectiva de obser-

29. W. Damon investiga la despersonalización creciente de la autoridad en «Zur Entwicklung der sozialen Kognition des Kindes», en W. Edelstein, M. Kellner (comps.), *Perspektivität und Interpretation*, Frankfurt/m, 1982, pp. 110 y ss.; cf. pp. 121 y ss.

vador en las relaciones interpersonales, perspectiva que adoptan en su actitud realizadora con otros participantes en la interacción. Enlazan, además, esta posición con la actitud neutral de una persona que, estando presente, no participa en la interacción, esto es, de alguien que la experimenta como un mero espectador. Bajo este presupuesto puede *materializarse la reciprocidad de orientaciones de acción*, originada en el orden anterior y se pueden hacer conscientes al propio tiempo en su *conexión sistémica* con la conciencia.

Este perfeccionamiento del sistema de las perspectivas de acción implica al propio tiempo la actualización del sistema completo de las perspectivas del hablante implícito en la gramática de los pronombres personales, y que posibilita un nivel nuevo de organización de la conversación.[30] La nueva estructura reside en que se pueda comprender la mezcla recíproca de las orientaciones de acción de la primera y la segunda persona como tales desde la perspectiva de una tercera persona. En la medida en que se haya transformado en este sentido la interacción, los participantes, no solamente pueden *adoptar* cada uno sus perspectivas de acción, sino que también pueden *intercambiar* las perspectivas de los participantes con la del observador y transformar las unas en la otra. En este orden 3 de la adopción de perspectivas se produce la construcción del «mundo social» que ya se había venido preparando en el orden 2. Antes de poder mostrarlo, tengo que mostrar los tipos de interacción que se transforman en la transición del orden 2 al 3, esto es, de la acción estratégica a la regulada normativamente.

2. Originariamente, Selman elaboró su teoría sobre la base de entrevistas clínicas que se complementaban con la exhibición de dos historias filmadas. La protagonista de uno de estos cortometrajes es Holly, una niña de ocho años; el dilema en el que se encuentra refleja el conflicto entre una promesa que le ha hecho a su padre y la relación con una amiga

30. M. AUWÄRTER, E. KIRSCH, «Zur Interdependez von kommunikativen und interaktiven Fähigkeiten in der Ontogenese», en K. MARTENS (comp.), *Kindliche Kommunikation*, Frankfurt/m, 1979, pp. 243 y ss.; *ibid.*, «Katja spielst Du mal die Andrea?», en R. MACKENSEN, F. SAGEBIEL (comps.), *Soziologische Analysen*, Berlín, T. U., 1979, pp. 473 y ss.; *ibid.*, *Zur Ontogenese der sozialen Interaktion*, Manuscrito, Munich, 1983.

a la que tiene que ayudar.[31] La historia está construida de tal manera que en este conflicto chocan los dos sistemas de acción a los que pertenecen los niños del grupo de edad en cuestión: la familia y el grupo de amigos. J. Younis ha comparado según criterios estructurales las relaciones sociales típicas que se dan entre los adultos y los niños por un lado y entre los niños de igual edad por el otro.[32] Los caracteriza en función de formas diferentes de reciprocidad. La forma no simétrica de reciprocidad, esto es, la *complementariedad entre expectativas diferentes de comportamiento*, suele establecerse en las condiciones de una desigualdad de autoridad, en la familia, en tanto que en las condiciones de las relaciones igualitarias de amistad suele establecerse, más bien, la *simetría entre las expectativas iguales de comportamiento*. Para la coordinación de la acción la complementariedad basada en la autoridad tiene como consecuencia que uno controle la aportación del otro a la interacción; en cambio, una reciprocidad fundamentada en los intereses significa que los participantes controlan recíprocamente sus aportaciones a la interacción.

Evidentemente, las relaciones sociales complementarias de autoridad y las orientadas por intereses y asimétricas determinan *dos tipos distintos de interacción* que pueden incorporar la *misma estructura de perspectiva*, especialmente aquella reciprocidad de las perspectivas de acción que se caracteriza en el orden 2 de la adopción de perspectivas de Selman. En los dos tipos de acción se aplican las perspectivas del yo-tú que adoptan respectivamente el hablante y el oyente. Según Selman, los niños en este orden también disponen de conceptos estructuralmente análogos de expectativas de comportamiento, de la autoridad, de los motivos de acción y de la ca-

31. «Holly es una niña de 8 años a la que le gusta subir a los árboles. Es la que mejor lo hace en todo el vecindario. Un día, al bajar de un árbol, se cae de la rama más baja, pero no se hace daño. Su padre la ve caer, se asusta mucho y le pide que prometa que nunca más subirá a un árbol. Holly lo promete. A lo largo del día, Holly y sus amigos se encuentran a Sean. El gatito de Sean se ha subido a lo alto de un árbol, pero ahora no sabe bajar. Hay que hacer algo de inmediato para que no se caiga. Holly es la única que sabe trepar lo suficiente para alcanzar el gatito y bajarlo de nuevo, pero se acuerda de la promesa que ha hecho a su padre» (SELMAN, en Döbert, Habermas, Nunner-Winkler (1977), p. 112.

32. J. YOUNISS, «Die Entwicklung von Freundschaftsbeziehungen», en EDELSTEEIN, KELLER (1982), pp. 78 y ss.

pacidad de acción. Este equipamiento socio-cognitivo permite una diferenciación entre el mundo exterior y la esfera interna de una persona, la adscripción de intenciones y orientaciones de necesidad y la distinción entre acciones voluntarias e involuntarias. En caso necesario, los niños también obtienen la capacidad de dirigir las interacciones a través de las maniobras de engaño.

En las relaciones cooperativas, los participantes renuncian a utilizar el engaño. En las relaciones autoritarias, la parte dependiente tampoco puede recurrir al engaño en caso de conflicto. La opción de ejercer una influencia engañosa sobre el comportamiento de *alter* solamente existe bajo la condición de que *ego a*) interprete la relación social como simétrica y *b*) interprete la situación de acción desde el punto de vista de las necesidades en conflicto. Este *comportamiento competitivo* requiere que *ego* y *alter* ejerzan *influencia recíproca* uno en otro. Por supuesto, este tipo de competencia también tiene lugar en el marco institucional de la familia, esto es, bajo las condiciones de un hiato de autoridad existente entre las generaciones; pero en tal caso, el niño se comporta frente a los miembros de la generación anterior como si entre ellos existiera una relación simétrica. En consecuencia es recomendable distinguir los tipos preconvencionales de acción, no según sistemas de acción, sino desde los puntos de vista abstractos de las formas de reciprocidad:

Cuadro 4. Tipos preconvencionales de acción

	Orientación de la acción	
Forma de reciprocidad	*cooperación*	*conflicto*
Complementariedad autoritaria	1	2
Simetría por razón de intereses	3	4

En los casos 2 y 4, los conflictos se resuelven con estrategias diferentes. En el caso de la dependencia percibida, el niño intentará resolver el conflicto entre sus necesidades y las exigencias imperativas del contrario con vistas a evitar las san-

ciones amenazadas. El niño orientará sus acciones según reflexiones que tienen una estructura igual a la de los juicios en la primera etapa moral de Kohlberg (cuadro 1). En caso de que perciba que hay un reparto igual del poder, el niño puede intentar, por el contrario, beneficiarse de las posibilidades de engaño que existen en las relaciones simétricas. Éste es el caso que ha imaginado J. H. Flavell, con ayuda de su experimento de la moneda.[33]

La investigación psicológica de la adopción de perspectivas se inició en principio en este caso especial, es decir, en uno de los cuatros tipos de interacción. Como se sabe, Flavell escoge para su experimento la situación siguiente: bajo dos tazas invertidas hay una cantidad de dinero (una o dos monedas) escondida que también aparece visible, dibujada sobre el fondo invertido de cada taza. Se explica a la persona que participa en el experimento que entre el signo de las tazas y la cantidad que éstas esconden en verdad existe una relación que se puede cambiar a voluntad. La tarea consiste en repartir en secreto la cantidad de dinero, de tal modo que la persona que participa y a la que se invita a elegir la taza con la mayor cantidad de dinero, se equivoque y termine sin nada. El experimento está definido de tal modo que las personas que participan aceptan el marco de un comportamiento competitivo elemental y tratan de *influir de modo indirecto* en las decisiones del contrincante. En este marco, los participantes parten del supuesto de que: *a*) cada cual sólo tiene en cuenta sus intereses, sean monetarios o de otro tipo; *b*) ambas partes conocen, respectivamente, los intereses de la otra; *c*) queda excluida toda posibilidad de entendimiento directo, puesto que cada cual tiene que averiguar de modo hipotético cómo se comportará el otro; *ch*) las maniobras de engaño por ambas partes son precisas y en todo caso, permitidas, y *d*) las pretensiones normativas de validez, que pueden ir vinculadas a las mismas reglas del juego, no tienen eficacia *dentro* del juego. El sentido del juego está claro: *alter* tratará de obtener el máximo beneficio y *ego* tratará de impedirlo. Cuando las personas que participan disponen de la estructura de perspectivas que Selman atribuye al orden 2, elegirán la *estrategia 2* de Flavell. El niño sospecha que *alter* se dejará llevar por consideraciones monetarias y, por lo tanto, buscará

33. J. H. Flavell y cols., *The Development of Role-Taking and Communication Skills in Children*, Nueva York, 1968.

las dos monedas bajo la taza con el signo de una moneda con la fundamentación de que: *alter* supone que trataré de engañarle y, en consecuencia, *no* situaré las dos monedas bajo la taza correspondiente.

Es éste un ejemplo experimental de un comportamiento competitivo en el que aparecen incorporadas perspectivas recíprocas de yo-tú (caso 4, cuadro 4). En la línea de este tipo de acción cabe estudiar con comodidad la transformación de la etapa preconvencional de la interacción. En la medida en que las personas participantes en el experimento dispongan de una estructura de perspectivas que Selman incluye en el orden 3, elegirán la *estrategia c* de Flavell. Seguirán dando vueltas a la espiral de la reflexión y caerán en la cuenta de que *alter* también se percata de la estrategia *b* de *ego* (y de la reciprocidad de perspectivas de acción que subyace en ésta). El adolescente llega a esta conclusión en cuanto pueda materializar las relaciones recíprocas entre *ego* y *alter* desde la perspectiva de un observador y pueda, también, considerarlas como un sistema. En principio, está en situación de reconocer la estructura de este juego de dos personas: supuesto que los dos participantes se comporten de forma racional, las posibilidades de pérdida y ganancia están igualmente repartidas, de forma que *ego* puede adoptar una u otra decisión indiferentemente.

La estrategia *c* señala, asimismo, una acción que sólo es posible en la etapa convencional de la interacción si, como se ha señalado, en esta etapa resulta ser precisa la compleja estructura de perspectivas del orden 3 de Selman.[34] Desde este punto de vista cabe realizar la transformación del comporta-

34. FLAVELL (1968), pp. 45 y ss. Sobre la relación entre los órdenes de la adopción de perspectivas de Selman y las estrategias de Flavell, cf. SELMAN (1981), pp. 26 y ss.: «El orden 2 (B) se asigna a las respuestas de niños que indican una conciencia de que el *otro* niño sabe que el *sujeto* sabe:

a) una elección tiene ciertas ventajas (monetarias) sobre las otras; *b*) ello puede influir la elección del otro niño, y *c*) esto, a su vez, tiene consecuencias para la elección que ha de hacer el sujeto. Debe hacerse hincapié en que el éxito en este orden implica que el niño comprende el funcionamiento recíproco del proceso de la conciencia social. Al tomar decisiones, el niño, sobre la base de atribuir pensamientos y acciones a los demás, ve asimismo que los demás son capaces de atribuir también pensamientos y acciones a uno mismo... Orden 3 (C), el pensamiento debe ir más allá de la conciencia que tiene el niño de que el yo ha de tomar en consideración que el oponente puede tomar en consideración los motivos y estrategias del yo. Se trata de un orden de com-

miento competitivo convencional por medio de la coordinación de las perspectivas del participante y del observador.

De esta forma también cambia el concepto del sujeto actor en la medida en que *ego* está en situación de atribuir a *alter* un modelo de posición y preferencia estable a lo largo del tiempo. El *alter* que hasta entonces parecía orientar avispadamente su comportamiento, según sus necesidades o intereses cambiantes, se percibe ahora como un sujeto que sigue de modo intuitivo las reglas de la elección racional. De este modo, *no se precisa* cambio estructural alguno en el equipamiento socio-cognitivo. En todos los demás respectos el inventario preconvencional es suficiente para los actores estratégicos. Para éstos es suficiente derivar las expectativas de comportamiento de las intenciones adscritas, entender los motivos en los conceptos de una orientación al premio y al castigo e interpretar la autoridad como una capacidad de hacer realidad las sanciones positivas o negativas o amenazar con ellas (cuadro 5).

Cuadro 5. Transición a la etapa convencional de la interacción (I): Desde el comportamiento competitivo preconvencional a la acción estratégica

	Equipamiento socio-cognitivo			
Tipos de acción	*Estructura de perspectivas*	*Estructura de expectativa de comportamientos*	*Concepto de la autoridad*	*Concepto de la motivación*
Comportamiento competitivo preconvencional	Vinculación recíproca de perspectivas de acción (Selman: orden 2; Flavell: estrategia *b*)	Modelo particular de comportamiento. Adscripción de intenciones latentes.	Arbitrariedad externamente sancionada de personas de referencia.	Orientación al premio o castigo.
Acción estratégica	Coordinación de las perspectivas del observador y del participante (Selman: orden 3; Flavell: estrategia *c*).			

A diferencia de los comportamientos competitivos elementales (caso 4, cuadro 4) los *otros* tres tipos de acción preconvencionales (casos 1 al 3, cuadro 4) no se pueden transformar con medios tan escasos en la etapa convencional de la interacción.

3. Hasta ahora he considerado cómo se diferencia el tipo de acción estratégica en la línea del comportamiento competitivo. De acuerdo con mi hipótesis, la transición a la etapa convencional de la interacción se complementa a través de la fusión de la perspectiva del observador con las perspectivas yo-tú, en un sistema de perspectivas de acción que se transforman mutuamente. Al mismo tiempo, también, se complementa el sistema de las perspectivas del hablante; de este modo la organización conversacional alcanza un nivel nuevo. Por lo demás, todavía no tenemos por qué ocuparnos del desarrollo de las capacidades comunicativas. Antes bien, quisiera investigar cómo se transforman los otros tipos de acción preconvencional (los casos 1 a 3 en el cuadro 4) en la transición a la etapa convencional de la interacción.

En este caso me limito a los rasgos estructurales, y dejo de considerar la cuestión de cómo pueda explicarse la dinámica de la transformación de las perspectivas de la acción. En realidad bastará con separar analíticamente las vías de desarrollo de la acción regulada normativamente y la estratégica. El punto de arranque y los problemas que plantea se caracterizan porque:

— la fuerza orientadora de la acción de la autoridad de personas de referencia o la de la orientación inmediata a las necesidades propias ya no alcanza para satisfacer la necesidad de coordinación;
— el comportamiento competitivo se transforma en acción estratégica y, de este modo, se separa de la orientación *inmediata* a las necesidades propias;
— y porque, con ello, aparece una polarización entre las posiciones orientadas hacia el éxito y el entendimiento, que impone, al tiempo que normaliza, la elección entre los tipos de acción con o sin posibilidades de engaño.

---

prensión en el que el niño es capaz de salirse en abstracto de la díada y ver que cada actor puede considerar simultáneamente las perspectivas del yo y del otro sobre cada uno; un orden de abstracción al que llamamos «perspectivismo *mutuo*».

En esta situación, quedan sometidos a tensión los modos preconvencionales de coordinación de la acción en las esferas de comportamiento que no están determinadas por la competencia. El equipamiento socio-cognitivo debe estar configurado de modo tal que se pueda introducir un mecanismo de coordinación de la acción que no sea estratégico y que esté orientado hacia el entendimiento y sea independiente de ambas partes, tanto de la relación de autoridad con respecto a personas de referencia concretas como de la relación directa a los intereses propios. La etapa de esta acción convencional, pero no estratégica, requiere conceptos fundamentales socio-cognitivos centrados en torno al concepto del libre albedrío suprapersonal. El concepto de la expectativa de comportamiento cubierta con la autoridad suprapersonal (esto es, el concepto de la función social) iguala la diferencia entre imperativos externos e intenciones propias y transforma al mismo tiempo tanto el concepto de la autoridad como el del interés.

Selman (1980) y Damon [35] han descrito, de modo coincidente, los rasgos esenciales del desarrollo de los conceptos de amistad, personas, grupos y autoridad durante la infancia media. Como demuestran las observaciones de etología humana de las primeras interacciones de madre-niño, estos conceptos fundamentales tienen una historia de desarrollo muy compleja que se remonta a los primeros meses de vida.[36] Evidentemente, las capacidades socio-cognitivas que se diferencian paulatinamente a partir de este fondo de vínculos sociales y relaciones intersubjetivas primeras hasta la infancia media, sólo se agotan de modo selectivo en la esfera del comportamiento competitivo; puesto que el comportamiento competitivo preconvencional se puede transformar en acción estratégica sin que la implantación de la perspectiva de observador en la esfera de la interacción abarque en toda su magnitud el equipamiento socio-cognitivo. Una transformación

35. W. Damon, *The Social World of the Child*, San Francisco, 1977.

36. H. R. Schaffer, «Acquiring the Concept of the Dialogue», en M. H. Bernstein, W. Kessen (comps.), *Psychological Development from Infancy*, Hillsdale, 1979, pp. 279 y ss.; B. Sylvester-Bradley, «Negativity in early infant-adult exchanges», en W. P. Robinson (comp.), *Communication in Development*, Nueva York, 1981, pp. 1 y ss.; C. Trevarthen, «The Foundations of Intersubjectivity», en D. R. Olson D., *The social Foundations of Language and Thought*, Nueva York, 1980, pp. 316 y ss. Una visión panorámica nos la dan Auwärter, K*irsch* (manuscrito, Munich, 1983).

completa, que Selman estudia en cuatro dimensiones[37] es, sin embargo, necesaria para la transición a una acción regulada normativamente. Ello puede deberse al hecho de que la reorganización en esta línea de desarrollo arranca de aquellos tres tipos de acción preconvencional que excluyen el engaño permitido en el comportamiento competitivo y que descansan sobre el consenso. Acceso empírico a las formas previas de la acción regulada normativamente es el que ofrecen las investigaciones sobre resolución cooperativa de los problemas de la distribución y de los conflictos de acción en los grupos de pares de diversos grupos de edad.[38] La capacidad para resolver por consenso los problemas interpersonales planteados con personas de la misma edad crece habitualmente al aumentar la edad y la madurez cognitiva. Esta capacidad es un buen indicador para los mecanismos de la coordinación de la acción de que se dispone en las diversas etapas del desarrollo.

En lo que sigue, me limitaré a los conceptos de la autoridad suprapersonal y de la norma de la acción, ya que éstos son constitutivos para un concepto estricto del mundo social en cuanto conjunto de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas. En tanto que en la perspectiva del niño en el orden preconvencional, por ejemplo, las relaciones de autoridad y de amistad pueden presentarse como relaciones de intercambio (por ejemplo, cambio de obediencia frente a dirección o seguridad, de reclamaciones frente a recompensas, de prestación contra prestación o manifestación de confianza), la categoría del trueque ya no resulta adecuada para las relaciones reorganizadas en la etapa convencional.[39] Las ideas de vinculación social, autoridad, lealtad, se separan de los contextos especiales y de las personas de referencia y se transforman en los conceptos normativos del deber moral, de la legitimidad de las reglas, de la validez de deber ser de los ordenamientos legales, etc.

37. Selman (1980), pp. 131 y ss.

38. M. Miller, «Moral Argumentations among Children», en *Linguistische Berichte*, 1981, pp. 1 y ss.; *ibid.*, «Argumentationen als moralische Lernprozesse», en *Zeitschrift für Pädagogik*, 28, 1982, pp. 299 y ss.

39. Esto es perceptible ya en el intento de describir la etapa convencional de la interacción en conceptos de intercambio. Cf. Damon, en Edelstein, Keller (1982), pp. 121 y ss., especialmente el tercer nivel de la regulación social, p. 128.

Este tipo de paso se prepara ya en la segunda etapa de la interacción, esto es, sobre la base de las perspectivas de acción mezcladas, cuando el adolescente (A) aprende modelos de comportamiento de cierto tipo en su interacción con una persona determinada (B).[40] Para la reconstrucción de esta transición he hecho una propuesta en otro lugar que, en realidad, sólo sirve para el análisis conceptual.[41]

Como quiera que, para el niño, tras las expectativas de comportamiento especiales de los padres, en principio, sólo se halla la autoridad de un contrario que impone respeto y con el que tiene una intensa relación afectiva, la tarea de la transición a la etapa convencional de la interacción ha de verse como una transformación de la arbitrariedad de una persona superior en la autoridad de un albedrío suprapersonal, independiente de la persona en concreto. Como es sabido, Freud y Mead han coincidido en reconocer que ciertos modelos de comportamiento se han independizado de las intenciones y actos de habla vinculados al contexto de personas aisladas y han adoptado la forma externa de normas sociales y, al igual que las sanciones que de ellas dependen, se han *interiorizado* por medio de la adopción de actitudes, esto es, se han introducido en la personalidad del adolescente, con lo que se han independizado del poder sancionador de personas concretas de referencia. De este modo, se corrige el sentido imperativo de la «expectativa» de manera que A y B, por así decirlo, subordinan sus correspondientes voluntades individuales a una expectativa de comportamiento *combinada*, socialmente *generalizada* de una voluntad *delegada*. De esta forma, surge para A el *imperativo superior* de un modelo general superior a todos los pertenecientes a un grupo social, modelo

40. En el caso más simple, las expectativas de B de que A seguirá su imperativo «*q*» y la expectativa recíproca de A de que B satisfará su deseo «*r*» están interrelacionadas. En el marco de la interacción socializadora esta relación surge, para B, de las normas que regulan las relaciones de padres e hijos. No obstante, en el contexto de esta asistencia paterna A *experimenta* la relación normativa de expectativas complementarias de comportamiento como una regularidad empírica. Al formular «*r*», A anticipará que B satisfará ese deseo en la expectativa de que, por su parte, A seguirá el imperativo «*q*» formulado por B. En la medida en que A acepta esa expectativa de B establece el concepto de *modelo de comportamiento*, que relaciona de modo condicional las expectativas de comportamiento particulares que son complementarias.

41. En lo que sigue, cf. HABERMAS (1981), vol. 2, pp. 554 y ss.

al que luego recurren A y B cuando expresan el imperativo «*q*» o el deseo «*r*».

En tanto que Freud explica el lado psicodinámico de este proceso, Mead se interesa por las *condiciones socio-cognitivas de la interiorización*. Éste explica por qué pueden generalizarse modelos particulares de comportamiento, cuando A aprende a adoptar una actitud objetivadora frente a la propia acción, con lo que consigue extraer al sistema de perspectivas de acción establecido entre A y B de los contextos especiales en los que se encuentran estas personas. Tan sólo cuando A puede adoptar en las interacciones con B aquella posición que adoptaría otro perteneciente al mismo grupo social, pero que no estuviera directamente implicado en la relación, puede ser conocedor del carácter *intercambiable* de las posiciones adoptadas por A y B. Aquí también puede A reconocer que lo que a él le parecía un modelo de comportamiento concreto y ajustado a este niño y a estos padres determinados, lo había obtenido B de una comprensión intuitiva de las normas que regulan en general el comportamiento de los hijos y los padres. Con la interiorización de expectativas concretas A construye el concepto de un modelo de comportamiento social, generalizable para *todos* los pertenecientes al grupo y cuyas plazas no están reservadas al *alter* y al *ego*, sino que, en lo esencial, sirven para todos los pertenecientes a su grupo social.

El *sentido imperativo* que acarrea el modelo de comportamiento no queda al margen de esta generalización. De ahora en adelante, A entiende las interacciones en las que A, B, C, D... expresan o siguen imperativos o deseos, como el cumplimiento de la *voluntad colectiva del grupo* a la que A y B supeditan conjuntamente su albedrío. Detrás de la *función social* se encuentra la autoridad de un imperativo generalizable, propio del grupo, el poder unificado de un grupo concreto, que exige lealtad y que se contrapone a la lealtad. Con ello cambian también las formas internas de reciprocidad propias de las relaciones sociales. Como quiera que los participantes cumplen sus funciones sociales con la conciencia de que, al ser miembros de un grupo social, tienen *derecho* a esperar unos de otros ciertos comportamientos en determinadas situaciones y, al mismo tiempo, tienen la *obligación* de responder a las expectativas legítimas de comportamiento de los otros, todos se apoyan sobre una reciprocidad, por más que los *contenidos* de las funciones se reparten de modo absolutamente complementario entre los diversos destinatarios.

El poder sancionador del grupo social que se encuentra detrás de las funciones sociales pierde el carácter de un imperativo superior en la medida en que el adolescente interioriza el poder de las instituciones que, en principio, se le opone de modo fáctico y lo enraiza en su propio yo como sistema de control interno de comportamiento. Únicamente cuando A considera las sanciones del grupo como propias, como sanciones dirigidas por *él mismo*, contra *él mismo*, tiene que *presuponer* su aceptación de una norma cuyo quebrantamiento expía de esa manera. A diferencia del imperativo social generalizado, las instituciones poseen una validez que se fundamenta en el reconocimiento intersubjetivo, en la aprobación de los afectados. Las actitudes afirmativas, que dan lugar a este consenso, mantienen en principio un *status* ambiguo. Por un lado *ya no* significan el «sí» con el que responde un oyente obediente a un imperativo «*q*». Este «sí» equivaldría a un enunciado intencional que se remitiera a la acción requerida $h_{(q)}$ y supondría, por lo demás, una expresión de un mero albedrío, no vinculado normativamente. Por otro lado, estas actitudes *aún no* son del tipo de los «sí» dado a una pretensión de validez criticable. En caso contrario, tendríamos que suponer que la vigencia fáctica de normas de acción descansa, desde el principio y en general, en un asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados; situación que contradice el hecho visible del carácter represivo que se manifiesta en que la mayoría de las normas es eficaz bajo la forma del control social. No obstante, el control social que se ejerce sobre las normas vigentes específicas de cada grupo, no descansa *exclusivamente* sobre la represión.

Esta opinión tradicionalista y dual se apoya en la idea de la legitimidad de las normas de acción. En este horizonte de ideas cabe generalizar las funciones sociales que afectan en principio a grupos primarios, como partes componentes de un sistema de normas. De esta forma se constituye un mundo de relaciones interpersonales, legítimamente ordenadas, y el concepto de la acción funcional se transforma en el de la interacción normativamente regulado. En lo que respecta a la validez legítima de las normas, los deberes se separan de las inclinaciones y la acción responsable de las violaciones casuales o involuntarias de las normas. El esquema siguiente ofrece una panorámica de las transformaciones correspondientes del equipamiento socio-cognitivo y sobre las cuales no es preciso detenerse en detalle.

Cuadro 6. Transición a la etapa convencional de interacción (II): Del comportamiento preconvencional de cooperación a la acción normativamente regulada

	Conceptos fundamentales socio-cognitivos			
Tipos de acción	*Estructura de perspectivas*	*Estructura de expectativas de comportamiento*	*Concepto de autoridad*	*Concepto de motivación*
Interacción basada en la autoridad Cooperación orientada por el interés	Vinculación recíproca de perspectivas de acción (Selman, orden 2)	Modelo de comportamiento particular	Autoridad de las personas de referencia; albedrío con sanción exterior	Lealtad frente a personas; orientación a recompensa/castigo
Acción funcional	Coordinación de perspectivas de observador y participante (Selman, orden 3)	Modelo de comportamiento socialmente generalizado: función	Autoridad interiorizada de albedrío supraindividual = lealtad	Deber *vs.* inclinación
Interacción regulada normativamente		Funciones socialmente generalizadas: sistema de normas	Autoridad interiorizada de voluntad colectiva impersonal = legitimidad	

LA FUNDAMENTACIÓN LÓGICO-EVOLUTIVA DE LAS ETAPAS MORALES

Una vez que he presentado una propuesta de reconstrucción de dos etapas de la interacción al hilo de las investigaciones sobre la adopción de perspectivas, quisiera volver a nuestra cuestión original de si las perspectivas sociales de Kohlberg pueden referirse a las etapas de la interacción de forma que resulte plausible una fundamentación lógico-evolutiva de las etapas morales. En primer lugar, quiero comprobar cómo se presenta la ontogénesis de la comprensión descentrada del mundo, estructuralmente anclada en la acción orientada hacia el entendimiento, a la vista de las reflexiones hasta ahora consideradas. Aquí resulta necesario introducir los discursos como terceras etapas de la interacción (1). La introducción de la posición hipotética en la esfera de la interacción y la transición de la acción comunicativa al discurso implican una moralización de las normas vigentes en cada momento en relación con el mundo social. Esta desvalorización de las instituciones vigentes de modo natural obliga a transformar el equipamiento socio-cognitivo de las etapas convencionales en conceptos fundamentales de índole inmediatamente moral (2). Por último, recopilaré los puntos de vista lógico-evolutivos bajo los cuales se ordenan las perspectivas sociales de las diversas etapas de la interacción y pueden justificarse las formas correspondientes de la conciencia moral *como* etapas (3).

1. La etapa preconvencional de interacción puede caracterizarse, de acuerdo con Selman, por la reciprocidad de perspectivas de acción de los participantes. Puede considerarse que ésta sea el resultado de la aplicación de las perspectivas del hablante en los tipos de acción, especialmente las perspectivas de yo-tú, que ya había adquirido el niño con las funciones comunicativas de hablante y auditorio. La etapa convencional de la interacción puede, pues, caracterizarse mediante un sistema de perspectivas de acción que se origina en la coordinación de las perspectivas del observador con las perspectivas de participantes de la etapa anterior. Esta introducción de la perspectiva del observador en el ámbito de la interacción posibilita *a*) la perfección del sistema de las perspectivas del hablante mediante las cuales se engranan las funciones comunicativas de la primera y segunda personas con las de la tercera (lo cual tiene también repercusiones en cuan-

to a la organización de la conversación). La nueva estructura de perspectivas es un requisito *b*) para la transformación del comportamiento conflictivo orientado por los intereses en acción estratégica y *c*) para la construcción de aquellos conceptos socio-cognitivos fundamentales que estructuran la acción regulada normativamente. Con la construcción de un mundo social de relaciones interpersonales legítimas se constituyen *ch*) una actitud normativa y una perspectiva correspondiente que complementan las actitudes fundamentales y perspectivas del mundo relacionadas con el mundo interior y el exterior. Este sistema de las perspectivas del mundo encuentra su correspondencia de lenguaje en los tres modos fundamentales del uso del lenguaje que los hablantes competentes pueden diferenciar y ensamblar sistemáticamente cuando están en actitud realizadora. Con *a*) hasta *ch*) se cumplen, por último, los presupuestos estructurales de una acción comunicativa con lo que *d*) se pueden coordinar los planes de acción de los participantes en la interacción a través del mecanismo del entendimiento mediante el habla. La acción normativamente regulada representa uno entre los varios tipos puros de acción orientada al entendimiento.[42]

En conexión con los tipos de acción hasta ahora analizados, la forma diferenciada de la acción comunicativa solamente tiene interés en la medida en que el tipo de reflexión que le corresponde, esto es, el discurso, supone una tercera etapa de la interacción si bien escasamente relacionada con la acción. Las argumentaciones sirven para estudiar y comprobar los resultados de las pretensiones de validez que aparecen en la acción comunicativa primero formuladas de modo implícito y luego de forma ingenua. La participación en las argumentaciones está determinada por una *actitud hipotética*; según esta perspectiva las cosas y los acontecimientos se transforman en realidades de hecho que tanto pueden existir como no existir. Igualmente se transforman las normas vigentes, esto es, las que son reconocidas de hecho o están socialmente en vigor en otras que pueden ser válidas, es decir, merecedoras de reconocimiento y no válidas. Lo que está en discusión es la verdad de los enunciados aseverativos o la justicia de las normas (o, en su caso, de los correspondientes enunciados normativos).

También en esta tercera etapa de la interacción se mani-

42. Habermas (1981), tomo I, pp. 437 y ss.

fiesta el aumento de complejidad de la estructura de perspectiva. En la etapa convencional aparecen incardinadas las perspectivas del participante y del observador, esto es, dos elementos que ya aparecían constituidos en la etapa preconvencional, pero que aún no se habían coordinado. De modo análogo se integran en la tercera etapa aquellos dos sistemas de perspectivas del orador y del mundo que ya aparecen completamente constituidas en la segunda etapa, pero aún sin coordinar en ella. Por un lado, el sistema de perspectivas del mundo, hipotéticamente rotas, es constitutivo de aquellas pretensiones de validez que constituyen el verdadero objeto de las argumentaciones. Por otro lado, el sistema de las perspectivas de hablante, absolutamente reversibles, es constitutivo del marco dentro del cual pueden los participantes en la argumentación alcanzar un acuerdo racionalmente motivado. Por lo tanto, ambos sistemas deben ponerse en relación mutua en el discurso. También es posible hacerse una idea clara de esta estructura de perspectivas, cada vez más compleja, al hilo de las siguientes reflexiones intuitivas. En la etapa convencional el resultado característico consistía en que, al completar una acción, los actores se consideran participantes en su relación recíproca con un contrario pero, *al mismo tiempo*, pueden salir de la acción y observarse como objetos, esto es, como partes componentes de una relación interactiva. Las perspectivas tenían que cruzarse en el marco interpersonal de la interacción: quedaba especificada la perspectiva del observador e integrada en la función comunicativa de la tercera persona, es decir, del presente y no participante. De modo parecido, puede decirse del acuerdo que se alcanza por procedimientos discursivos, que los actores confían en el acto de la aprobación, en la reversibilidad completa de sus relaciones con todos los demás participantes en la argumentación pero, *al propio tiempo* y con independencia del consenso que se establezca por vía fáctica, atribuyen la actitud que adoptan únicamente a la fuerza de convicción de los mejores argumentos. Las perspectivas se entrecruzan aquí en el marco interpersonal de una comunicación improbable en sus presupuestos: las perspectivas del mundo, reflexivamente quebradas, aparecen integradas con las funciones de los oponentes y los proponentes que critican y defienden las pretensiones de validez.

La etapa de interacción superior en cada caso se caracteriza en realidad no solamente mediante la coordinación de

perspectivas hasta ahora separadas, sino también mediante la integración de *tipos de interacción* hasta ahora separados. Así se produjo, como hemos visto, en el tipo de la acción funcional, una integración de dos formas de reciprocidad, que se habían manifestado en la primera etapa de la interacción en distintos tipos de acción. No ya en el concepto madurado de la vigencia del deber ser, sino en el concepto de un imperativo superior, independiente de las personas concretas y en el que se manifiesta la autoridad intersubjetiva de una voluntad común, se sintetizan relaciones complementarias y simétricas y ello, por lo demás, al precio de la polarización entre la acción normativamente regulada de un lado y la acción estratégica del otro. Hasta esta separación queda superada, en cierto modo, en la tercera etapa de la interacción. En todo caso, en la argumentación queda integrada la actitud de competición orientada hacia el éxito en una forma de comunicación que prosigue la acción orientada al entendimiento con otros medios. En la argumentación, los oponentes y proponentes llevan a cabo una *competición con argumentos*, a fin de convencerse unos a otros, es decir, de llegar a un consenso. Esta estructura dialéctica funcional proporciona formas erísticas para la búsqueda cooperativa de la verdad. Puede valerse del conflicto entre los competidores que buscan el éxito para ponerlo al servicio de la consecución del consenso en la medida en que los argumentos no sirvan como medios de influencia recíproca. En el discurso, la fuerza del argumento mejor comunica las convicciones «sin coacción», esto es, internamente, a través de los cambios de posición motivados de forma racional.

2. Con la transición a la etapa posconvencional de la interacción, el adulto se separa ya de la ingenuidad de la práctica de la vida cotidiana. Abandona el mundo social de carácter natural, en el que había entrado con la transición a la etapa convencional de la acción. Para el participante en el discurso se va perdiendo la actualidad de las experiencias, va empalideciendo la normatividad de los ordenamientos vigentes, en no menor medida que la objetividad de las cosas y de los acontecimientos. Desde este plano metacomunicativo, solamente se abren retrospectivas sobre el mundo vivido: a la luz de las pretensiones hipotéticas de validez se teoriza el mundo de las relaciones objetivas existentes y se moraliza el mundo de las relaciones legítimamente organizadas. En la medida en que la sociedad (esto es, aquella red de relaciones

normativamente integrada que en principio el adolescente hubo de apropiarse de modo constructivo) se moraliza, se pierde la fuerza normativa de lo fáctico; desde el punto de vista aislado de la validez deontológica, las instituciones, que han perdido su carácter natural, pueden convertirse en otros tantos casos de justicia problemática. Esta problematización detiene la acción al mismo tiempo. Suspende la terminación de la acción comunicativa, corta los vínculos entre el mundo social y su contexto del mundo vital y cuestiona aquellas certidumbres que afluyen de modo intuitivo al mundo social procedentes del mundo vital. Al mismo tiempo, aparecen las interacciones con una luz diferente. En la medida en que éstas se someten a un enjuiciamiento desde puntos de vista puramente morales, se emancipan por un lado de los acuerdos parciales y, por otro, pierden la imponente coloración histórica de una forma vital concreta. Las interacciones que se manifiestan bajo la pretensión de una acción orientada por los principios y autónoma resultan ser especialmente abstractas.

En la medida en que el mundo social se desprende del contexto de una forma vital a la que estamos fácticamente acostumbrados, pero que está presente en la certidumbre de trasfondo y en la medida en que se distancia de los participantes en el discurso, hipotéticamente situados, los sistemas de normas, que han perdido su apoyo, precisan *otro* fundamento. Este nuevo fundamento ha de obtenerse de la reorganización de los conceptos fundamentales socio-cognitivos de que se dispone en las etapas de interacción anteriores. En este caso, la misma estructura de perspectiva de una comprensión del mundo completamente descentrada, que es la que da origen al problema, ofrece los medios para resolverlo. Las formas de acción se presentan ahora, por su parte, como susceptibles de regulación normativa y se supeditan a los principios, es decir, a las normas superiores. El concepto de la legitimidad de las normas de acción se divide en dos elementos componentes: el hecho de que algo se reconozca de facto y el de que algo sea digno de reconocimiento; la vigencia social de las normas en vigor ya no es coincidente con la validez de las normas justificadas. Estas distinciones en los conceptos de norma y de validez del deber ser se corresponden con una distinción en el concepto del deber: el respeto a la ley ya no cuenta como un motivo ético *per se*. A la heteronomía, esto es, a la dependencia de las normas vigentes, se contrapone el hecho

de que el actor ya no recurre a la vigencia social de una norma como determinación de su acción, sino a su validez.

Con este concepto de autonomía también se transforma la idea de la capacidad de actuar de modo responsable. La responsabilidad es un caso especial de la capacidad de actuar con plena conciencia; ésta implica la orientación de la acción hacia un acuerdo considerado como universal y racionalmente motivado. Actúa moralmente quien actúa basando la acción en la percepción.

A partir del concepto de la capacidad de acción, que surge en la etapa posconvencional de la interacción, resulta claro que la acción moral representa aquel caso de acción normativamente regulada en la que el actor se orienta según aspiraciones de validez reflexivamente comprobadas. La acción moral se lleva a cabo bajo la pretensión de que la solución de conflictos de acción únicamente se apoya sobre juicios fundados: se trata de una acción orientada por criterios morales.

Este concepto estricto de moral puede construirse únicamente en una etapa posconvencional. También en las etapas anteriores aparece unida la intuición de lo moral con la idea de una solución consensual de los conflictos de acción. Para ello, los participantes parten de ideas como la de, digamos, vida buena y justa, que permiten ordenar de modo transitivo las necesidades en conflicto. Únicamente la liberación del mundo social del flujo de las cuestiones culturales más obvias convierte en un problema inexcusable la fundamentación de la moral: los puntos de vista que han de posibilitar el consenso son controvertidos. Al margen de las contingencias comunes del origen social, la afiliación política, la herencia cultural, las formas tradicionales de vida, etc., los sujetos de acción competentes únicamente pueden referirse a una moral *point of view*, esto es, a un *punto de vista libre de controversias* cuando, aún teniendo orientaciones axiológicas diferentes, no pueden hacer otra cosa que aceptar aquél. Este punto moral de referencia han de extraerlo, en consecuencia, de las estructuras en las que *siempre* se encuentran previamente los participantes en la interacción en la medida en que actúan de modo comunicativo. Como lo muestra la ética discursiva, los presupuestos pragmáticos generales de la argumentación contienen un punto de vista de esta índole.

La transición al juicio moral orientado por los principios es solamente un primer paso, necesitado de complemento con

el que el adulto se separa del mundo tradicional de las normas existentes. Puesto que los principios que sirven de base para el enjuiciamiento de las normas (por ejemplo, los fundamentos de la justicia distributiva) se manifiestan como pluralidad y también están necesitados de fundamentación. El moral *point of view* no se puede encontrar en un «primer» principio o en una «última» fundamentación, esto es, al margen de la propia argumentación. El procedimiento discursivo de la comprobación de las pretensiones de validez normativa es el único que mantiene fuerza justificadora y gracias a esta fuerza queda la argumentación enraizada en la acción comunicativa. El «punto de vista moral», que es previo a todas las controversias, surge de una reciprocidad integrada a su vez en una acción orientada al entendimiento. Esta reciprocidad se manifiesta, como hemos visto, en la forma de una complementariedad autoritaria y de una simetría orientada por los intereses; también se manifiesta en la reciprocidad de expectativas de comportamiento, vinculadas a las funciones sociales, así como en la reciprocidad de derechos y deberes, vinculados a las normas; y, por último, se manifiesta en el cambio ideal de funciones del discurso que debe garantizar el pleno e igual uso de los derechos de acceso universal a la argumentación y de participación igual en ésta. En esta tercera etapa de la interacción, la forma ideal de la reciprocidad se convierte en la determinación de una búsqueda cooperativa de la verdad en una comunidad comunicativa en principio ilimitada. En esta medida, la moral fundamentada en la ética discursiva se apoya en un modelo que, por así decirlo, está implícito desde el principio en el intento de establecer un entendimiento lingüístico.

3. Una vez que hemos conseguido una visión panorámica del equipamiento socio-cognitivo y de la estructura de perspectiva de las tres etapas de interacción, quisiera retornar a las perspectivas socio-morales de las que Kohlberg deduce de modo inmediato las etapas del juicio moral. Con ayuda de las perspectivas sociales, Kohlberg determina aquellos puntos de vista bajo los cuales cabe establecer un orden transitivo de intereses en conflicto y llegar a una solución consensuada de los conflictos. Estos puntos de vista se derivan, como puede demostrarse, de una combinación de la estructura de perspectivas de que se dispone en cada caso, con la correspondiente idea de la vida buena y justa. Como muestran las

dos columnas de la derecha del cuadro 7, los dos primeros elementos se explican por sí mismos; necesitado de explicación es el otro componente.

No es comprensible sin más, a primera vista, cómo el elemento normativo de las perspectivas sociales, esto es, la idea de la justicia, se deriva del equipamiento socio-cognitivo de la correspondiente etapa de interacción.

En primer lugar es necesario tener en cuenta la circunstancia, analizada por Durkheim, de que las redes de interacciones sociales normativamente integradas tienen, *en esencia*, una índole moral. El fenómeno moral fundamental es la fuerza de obligar de las normas contra la cual pueden atentar los sujetos actuantes. Por este motivo, todos los conceptos fundamentales constitutivos de la acción regulada normativamente contienen una dimensión moral, que se actualiza y se agota en el enjuiciamiento de la violación de las normas y de los conflictos. Con la construcción de un mundo social y la transición a la interacción orientada normativamente, todas las relaciones sociales adquieren un carácter ético implícito. Las reglas de oro y la obediencia a las leyes son imperativos éticos que denuncian en realidad lo que ya está incluido en las funciones y normas sociales, antes de que se manifieste algún tipo de conflicto moral: esto es, la complementariedad de expectativas de comportamiento y la simetría de derechos y deberes.

Además, tenemos que considerar la circunstancia de que, en realidad, el punto de vista garante del consenso de una conformidad frente a las expectativas funcionales y las normas sólo se da sin coacción a partir del inventario socio-cognitivo, porque en la etapa convencional el mundo social sigue estando dentro del contexto del mundo vital y aparece cargado con certidumbres propias del mundo vital. La moralidad aún no se ha independizado de la eticidad de una forma particular de vida indiscutible, esto es, aún no se ha autonomizado *en tanto que* moral. Los deberes están tan ceñidos a las costumbres vitales concretas que pueden deducir su evidencia de las certidumbres de trasfondo. Las cuestiones de la justicia se plantean aquí en el marco de las de la vida buena, cuestiones que han recibido *muchas respuestas.* Incluso las éticas religiosas o las de la filosofía clásica, que tienen como objeto de reflexión esta relación vital ética, no comprenden ni justifican lo moral a partir de sí mismo, sino en función de una

Cuadro 7. Etapas de interacción, pespectivas sociales y eta-

	Estructuras cognitivas		
Tipos de acción	*Estructura de perspectivas*	*Estructura de expectativa de comportamiento*	*Concepto de autoridad*
Preconvencional:			
Interacción autoritaria Cooperación orientada por intereses	Vinculación recíproca de perspectivas de acción	Modelo de comportamiento particular	Autoridad de personas de referencia; albedrío sancionado exteriormente
Convencional:			
Acción funcional Interacción orientada por las normas	Coordinación de perspectivas de observador y participante	Modelo de comportamiento generalizado socialmente. Función social. Funciones generalizadas socialmente: Sistemas de normas	Autoridad interiorizada de albedrío supraindividual = = lealtad Autoridad interiorizada de la voluntad colectiva impersonal = legitimidad
Posconvencional:			
Discurso	Integración de perspectivas de hablante y de mundo	Regla de comprobación de normas: principio Regla de comprobación de principios: procedimiento de fundamentación de normas	Validez ideal *vs.* validez social

totalidad concebida con criterios salvíficos o cosmológicos.

Ya hemos visto cómo desaparece este síndrome con la introducción de una actitud hipotética. El mundo social se descompone en convenciones necesitadas de justificación, ante la mirada reflexiva de un participante en la discusión. La existencia fáctica de normas heredadas se divide en hechos sociales de un lado y normas del otro; éstas ya no aparecen respaldadas por las evidencias del mundo vital y han de justificarse a la luz de los principios. De este modo, la *búsqueda de principios de justicia* y, en último término, de *procedimientos del discurso fundamentador de normas*, se deriva de la moralización inevitable de un mundo social problemático. Es-

pas morales

	Perspectivas sociales		
Concepto de motivación	*Perspectiva*	*Idea de la justicia*	*Etapas del juicio moral*
Lealtad con respecto a las personas; orientación hacia recompensa / castigo	Perspectiva egocéntrica	Complementariedad de mando y obediencia	1
		Simetría de las compensaciones	2
Deber *vs.* inclinación	Perspectiva de grupos primarios	Conformidad con la función	3
	Perspectiva de una colectividad *(system's point of view)*	Conformidad con el sistema existente de normas	4
Autonomía *vs.* heteronomía	Perspectiva de principios *(prior to society)*	Orientación a los principios de la justicia	5
	Perspectiva procedimental *(ideal role-taking)*	Orientación a los procedimientos de fundamentación de normas	6

tas son las ideas de justicia que sustituyen la conformidad con las funciones y las normas en la etapa posconvencional.

En la etapa preconvencional no podemos hablar de idea de justicia en el mismo sentido que en las siguientes etapas de la interacción. En éstas, aún no se ha constituido un mundo social en el sentido acostumbrado. Los conceptos socio-cognitivos de los que dispone el niño carecen de una dimensión claramente determinada de la validez deontológica. Los puntos de vista dotados de fuerza social vinculante ha de extraerlos el niño de un inventario que interpreta las perspectivas de acción recíprocamente integradas en el sentido de las relaciones de autoridad o de las influencias externas. Las *ideas*

de vinculación y lealtades preconvencionales se apoyan, por lo tanto, bien en el carácter complementario del mando y la obediencia o en la simetría de las compensaciones. Ambas formas de la reciprocidad constituyen el meollo naturalista de las ideas de justicia y que reside en el interior de la estructura de la acción. Estas ideas se conciben *como* ideas de justicia únicamente en la etapa convencional. Tan sólo en la etapa posconvencional se manifiesta, por así decirlo, la verdad del mundo de las ideas preconvencionales, esto es, que la idea de la justicia sólo puede extraerse de la forma ideal de una reciprocidad realizada en el discurso.

Bastará con estas observaciones para hacer plausible el hecho de que entre las etapas morales y las perspectivas sociales de un lado y las etapas de interacción del otro, existen relaciones estructurales que justifican los órdenes establecidos en el cuadro 7. Estos órdenes solamente pueden admitir el peso de una fundamentación lógico-evolutiva cuando sea posible probar para las etapas de interacción lo que hasta ahora he admitido implícitamente con el término «etapas», esto es, que la *jerarquización* propuesta de *tipos de acción* pone de manifiesto una relación *lógico-evolutiva.* He tratado de hacer evidente esta caracterización teórica anticipada por la forma de introducción de las etapas de interacción, especialmente mediante la reconstrucción de las transiciones de una etapa a la siguiente. En primer lugar es posible probar que, con los elementos de la perspectiva de yo-tú y del observador se construyen estructuras de perspectivas cada vez más complejas, que se orientan a una comprensión descentrada del mundo de sujetos actores, que tratan de conseguir el entendimiento. Desde el punto de vista de una *descentración progresiva de la comprensión del mundo,* las etapas de interacción ponen de manifiesto un desarrollo dirigido y acumulativo. En segundo lugar, hemos distinguido unas etapas de interacción de las otras, al amparo de determinadas formas de coordinación. En la etapa preconvencional se relacionan recíprocamente las perspectivas de acción de diversos participantes. En la etapa convencional se une a estas perspectivas de participantes una perspectiva de observador. Por último se integran conjuntamente los sistemas de perspectivas de los hablantes y del mundo, constituidos sobre aquellas bases. Estas *secciones* expresan por qué las estructuras de perspectivas, que siguen unas a otras, constituyen *totalidades discretas.* En tercer lugar, hemos visto que en la acción regulada normativamente

queda superada la contradicción producida en los tipos de acción preconvencional entre la complementariedad autoritaria y la simetría orientada a los intereses, de la misma forma que la contradicción entre búsqueda del consenso y búsqueda del éxito, que surge en la argumentación en la relación entre acción normativamente regulada y estratégica. Esta circunstancia parece demostrar que en cada una de las etapas superiores se sustituyen y también se conservan las estructuras cognitivas de la etapa anterior. Esta relación tan difícil de analizar de la *«superación» de las estructuras anteriores* ha de probarse, en realidad, estudiando la transformación del equipamiento socio-cognitivo por separado.

En todo caso, podemos determinar ciertas tendencias dentro de cada dimensión particular. Así, por ejemplo, por medio de la autoaplicación y la generalización podemos obtener las estructuras más complejas a partir de las estructuras más simples de la *expectativa de comportamiento*: la expectativa socialmente generalizada de expectativas de comportamiento recíprocas produce normas; la autoaplicación generalizada de normas produce principios, con los que se elaboran otras normas. De modo análogo, los conceptos más complejos de la *validez de las normas* y de la *autonomía* surgen de los conceptos más simples del poder imperativo y de la lealtad personal, así como de la orientación en función del placer y el dolor. El elemento central de significado de los conceptos más elementales en cada caso se descontextualiza y agudiza de modo tal que, de la perspectiva del concepto de una etapa superior, el superado queda estilizado bajo la forma de un *anticoncepto*. Por ejemplo, el ejercicio de la autoridad de la persona de referencia se convierte en la etapa siguiente en *mera* arbitrariedad, que contrasta con la manifestación legítima de la voluntad; las lealtades personales o las orientaciones de placer/dolor se convierten en *meras* inclinaciones, que contrastan con los deberes. Consecuentemente la legitimidad de las normas de acción en la etapa siguiente se concibe como una *mera* vigencia social exclusivamente fáctica, que se opone a la validez ideal, mientras que la acción en virtud de deberes concretos resulta ser algo heterónomo que se opone a la autonomía.

Una dicotomía y desvalorización parecidas se originan en la transición del concepto de la pena externamente impuesta a los conceptos de la vergüenza y de la culpa o bien en la

transición desde el concepto de la identidad natural a la identidad funcional y del yo.[43] Estas observaciones son de carácter programático. Sería necesario un concepto preciso de lógica evolutiva, para llevar a cabo con seriedad este tipo de análisis, y para poder mostrar cómo el equipamiento socio-cognitivo de las etapas elementales se somete a las operaciones reconstructivas de la autoaplicación (reflexividad), de la generalización y de la abstracción idealizadora.

Si reconsideramos el proceso de las reflexiones hasta ahora formuladas se nos aparecen las ventajas interpretativas que se ofrecen cuando se estudia el desarrollo moral en el marco de una teoría de la acción comunicativa; ventajas tanto para la precisión de las relaciones entre juicio moral y cognición social como para una fundamentación lógico-evolutiva de las etapas morales.

En primer lugar se aprecia la amplitud de variaciones de tipos de interacción en los que se incorporan en cada caso las mismas estructuras de perspectivas. Una comprensión totalmente descentrada del mundo se impone únicamente sobre la base de un ámbito de comportamiento que no esté determinado por la competencia. Esta comprensión se hace reflexiva en la transición de la acción convencional al discurso. La prosecución de la acción comunicativa con medios argumentales determina una etapa de la interacción, que proporciona la ocasión para superar los órdenes de adopción de perspectivas investigados por Selman. La integración de las perspectivas del mundo y del hablante, que se lleva a cabo en la argumentación, constituye el punto de contacto entre la cognición social y la moral posconvencional.

Estas explicaciones son de interés para el intento de fundamentar por medio de la lógica evolutiva las etapas morales. Las perspectivas sociales de Kohlberg, a las que corresponde el peso de esta prueba, se pueden incardinar, como hemos visto, en etapas de interacción que están jerárquicamente ordenadas según estructuras de perspectivas y conceptos fundamentales. De este modo resulta claro, sobre todo, que las ideas de la justicia se deben a las formas de reciprocidad de las respectivas etapas de interacción. Con la transición de la acción normativamente regulada al discurso práctico se dan

43. J. Habermas, «Moralentwicklung und Ich-Identität», en *ibid.*, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt/m, 1974, pp. 74 y ss.

los conceptos fundamentales de una moral orientada según principios y que surge de modo inmediato de la reorganización necesaria, desde un punto de vista lógico-evolutivo, del equipamiento socio-cognitivo disponible. Con este paso se moraliza el mundo social, con lo que las formas de la reciprocidad, implícitas en las interacciones sociales y elaboradas cada vez de forma más abstracta, constituyen al mismo tiempo el núcleo naturalista de la conciencia moral.

La cuestión de si los beneficios interpretativos también se producen en el campo de la estrategia de la investigación es algo que debe comprobarse en otro orden de cosas. Para empezar quisiera utilizar las reconstrucciones recomendadas para explicar algunas dificultades con las que ha tenido que luchar en los últimos años la teoría de Kohlberg.[43a]

ANOMALÍAS Y PROBLEMAS: UNA APORTACIÓN A LA CONSTRUCCIÓN DE LA TEORÍA

El debate sobre la propuesta de Kohlberg se concentra hoy, sobre todo, en *cuatro problemas*. Como quiera que hasta ahora no ha sido posible demostrar experimentalmente la sexta etapa del juicio moral, que se configura como mera hipótesis, cabe preguntarse si en la esfera posconvencional se puede hablar de etapas *naturales* y en qué sentido cabe hacerlo. Además, los casos de regresión que se han dado con posterioridad a la adolescencia, esto es, en el tercer decenio de vida, suscitan la duda de si se ha escogido correctamente el *punto normativo de referencia del desarrollo moral*, esto es, si es posible determinar adecuadamente la capacidad de juicio y de acción de los adultos moralmente maduros a la luz de las teorías cognitivas y formalistas. Asimismo se plantea, más que nunca, el problema de cómo es posible integrar, en el modelo de etapas, el grupo de los *relativistas* o el de los *escépticos*

43a. No me detendré en la crítica al procedimiento metodológico: W. KURTINES, E. GREIF, «The Development of Moral Thought», *Psychological Bulletin*, 81, 1974, pp. 453 y ss.; cf. F. OSER, «Die Theorie von L. Kohlberg im Kreizfeuer der Kritik - eine Verteidigung», *Bildungsforschung und Bildungspraxis*, 3, 1981, pp. 51 y ss. Tampoco puedo ocuparme aquí de la importante cuestión de la validez transcultural del modelo de las etapas: J. C. GIBBS, «Kohlberg's Stages of Moral Judgement», *Harvard Education Review*, 47, 1977, pp. 5 y ss.

axiológicos. Y, por último, queda planteada la cuestión de cómo puede integrarse la teoría estructuralista con los conocimientos de la psicología del yo de forma que se haga justicia a los *aspectos psicodinámicos de la formación del juicio.* Comprenderemos mejor la índole de estos problemas si vemos con claridad qué grado de libertad alcanza el adolescente con la transición de la acción normativamente regulada al discurso y con el distanciamiento frente a un mundo social de base natural (1); qué problemas se plantean con la mediación entre la moralidad y la eticidad en cuanto se moraliza el mundo social y se independiza de la corriente de certidumbres del mundo vital (2); qué salida busca el adolescente cuando se detiene en un distanciamiento del mundo tradicional desvalorizado de las normas sin dar el paso siguiente, consistente en reorganizar el equipamiento socio-cognitivo de las etapas convencionalcs (3); y qué discrepancias se manifiestan necesariamente entre los juicios morales y las acciones, cuando fracasa la separación entre las posiciones que buscan el éxito y las que buscan el entendimiento (4).

1. Kohlberg ha revisado repetidamente en los últimos decenios su esquema de evaluación. La cuestión de si el nuevo método de evaluación, que se basa en el *Standard Form Scoring Manual,*[44] supone una mejora en todos los aspectos, es algo que no me atrevería a afirmar sin más. Las teorías elaboradas en la tradición de Piaget requieren una interpretación sobre una base teórica hermenéutica al hacer la codificación de las respuestas, interpretación que no se puede realizar con absoluta seguridad, esto es, con el objetivo de la neutralización de una comprensión previa sumamente compleja. Sea como fuere, la nueva evaluación del material procedente de entrevistas ha obligado a Kohlberg a prescindir de la etapa 6 que introdujo en su momento, porque no cabe encontrar prueba alguna que la apoye en las investigaciones a largo plazo (en los EEUU, Israel y Turquía). Hoy duda este autor en responder a la cuestión de si en la etapa 6 se trata de una etapa natural, que cabe identificar psicológicamente, o de una «construcción filosófica».[45] En realidad, una revisión que no se apo-

44. A. Colby, «Evolution of a moral-developmental theory», en W. Damon (comp.), *Moral Development,* San Francisco, 1978, pp. 89 y ss.
45. Kohlberg hace hincapié en que ha apoyado la construcción de

ye exclusivamente en problemas de medición también debe afectar al *status* de la etapa 5. Si abandonamos el intento de seguir distinguiendo etapas en la esfera posconvencional, se plantea la cuestión de si los juicios morales basados en principios representan una etapa natural *en el mismo sentido* que los juicios clasificados en el ámbito preconvencional y convencional.

A la vista de la ética discursiva ya he emprendido tácitamente otra interpretación de las dos últimas etapas morales y he distinguido entre la búsqueda de principios generales por un lado y la búsqueda de un procedimiento para la fundamentación de posibles principios por el otro (cuadro 7). En este empeño, el tipo de principios de que se trate no sirve para justificar una distinción entre etapas, ya se trate de principios utilitarios, iusnaturalistas o kantianos. De acuerdo con esta recomendación solamente se establece una diferencia pertinente entre dos *etapas de reflexión*. En la etapa 5 los principios operan como un último recurso, que no precisa ninguna otra fundamentación, mientras que en la etapa 6 estos principios no sólo pueden manejarse de modo flexible, sino que pueden relativizarse expresamente en vista de los procedimientos de la justificación. No obstante, esta diferencia entre etapas de la reflexión debe hacerse valer en el marco de una determinada teoría normativa. Debe demostrarse que una persona que confía en la fuerza legitimadora del procedimiento de fundamentación, y no en la evidencia de los principios generales, puede defenderse mejor frente a las objeciones de los escépticos y, en consecuencia, también puede enjuiciar mejor. Por otro lado, hay éticas filosóficas que rechazan este procedimentalismo y reiteran que el procedimiento de la fundamentación moral no tiene otro *status* que el de un principio ético universal y tampoco da un resultado mayor o mejor que éste. En tanto no esté resuelta esta controversia entre filósofos, no hay más remedio que defender los supuestos fundamentales de la ética discursiva cuando compiten con otras concepciones filosóficas, en lugar de entenderlas de modo natural, como enunciados sobre las etapas naturales de la con-

---

una sexta etapa moral sobre el material de una pequeña muestra de prueba, entre otras, sobre las manifestaciones de Martin Luther King: «Tales figuras de élite no establecen la etapa 6 como una etapa natural del desarrollo» (*Philosophic issues in the Study of Moral Development*, manuscrito, Cambridge, junio de 1980).

ciencia moral. En todo caso no permiten extraer de la ética discursiva razón alguna para una interpretación (¿reificadora?) que tome el carácter de *etapas del desarrollo* naturales, de carácter intrapsíquico para el caso de las *etapas de reflexión.*

Ahora bien, si nos faltan pruebas empíricas para que podamos aceptar varias etapas posconvencionales, también resulta cuestionable la descripción que hace Kohlberg de la etapa 5. Cuando menos subsiste la sospecha de que las ideas del contrato social y de la mayor felicidad para el mayor número responden a tradiciones específicas, especialmente extendidas en los países anglosajones y suponen una expresión de contenido cultural concreto de la capacidad de juicio moral orientada por principios.

Haciendo hincapié en las reservas formuladas por John C. Gibbs, Thomas A. McCarthy subraya que la relación entre el psicólogo con formación teórico-moral y las personas con las que trabaja se transforma de un modo metódicamente relevante en cuanto éstas alcanzan una esfera posconvencional y adoptan una actitud dubitativa frente a su mundo social: «*The suggestion I should like to advance is that Kohlberg's account places the higher-stage moral subject, at least in point of competence, at the same reflective or discursive level as the moral psychologist. The subject's thought is now marked by decentration, differentiation and reflexibility which are the conditions of entrance into the moral theorist's sphere of argumentation. Thus the asymmetry between the pre-reflective and the reflective, between theories-in-action and explications, which underlies the model of reconstruction begins to break down. The subject is now in a position to argue with the theorist about questions of morality.*»[46] *

En este mismo contexto, McCarthy extrae un paralelismo entre el desarrollo socio-moral y el cognitivo: «*Piaget views*

46. Th. A. McCarthy, «Rationality and Relativism», en J. B. Thompson, D. Held, J. Habermas, *Critical Debates*, Londres, 1982, p. 74.

* «La idea que quisiera sostener es que la explicación de Kohlberg sitúa el sujeto moral de la etapa superior, al menos en cuanto a la competencia, en el mismo nivel reflexivo o de discurso que el psicólogo moral. El pensamiento del sujeto aparece ahora marcado por la descentración, la diferenciación y la reflexividad, que son las condiciones de entrada en la esfera de argumentación del teórico moral. Así comienza a romperse la asimetría entre lo prerreflexivo y lo reflexivo, entre las teorías-en-acción y las explicaciones en que se basa el modelo de reconstrucción. El sujeto se encuentra ahora en situación de discutir con el teórico sobre cuestiones de moral.»

the underlying functioning of intelligence as uknown to the individual at lower stages of cognition. At superior levels, however, the subject may reflect on previously tacit thought operations and the implicit cognitive achievements of earlier stages, that is, that he or she may engage in epistemological reflection. And this places the subject at least in point of competence, at the same discursive level as the cognitive psychologist. Here, too, asymmetry between the subject's pre-reflective know-how and the investigator's reflective know-that begins to break down. The subject is now in a position to argue with the theorist about the structure and conditions of knowledge.» [47] * En la esfera de las operaciones formales el adulto se ha apropiado reflexivamente el saber intuitivo con el que había culminado felizmente sus tareas. De este modo se ha ganado la capacidad para proseguir los procesos constructivos de aprendizaje con los medios de la reconstrucción. Así, en lo fundamental las ciencias reconstructivas caen dentro de su ámbito de competencias.

De aquí se sigue, para la metodología de estas ciencias, la consecuencia de que el psicólogo que desea comprobar sus supuestos en un estadio operativo-formal, depende de personas a las que en principio tiene que tratar como sus *iguales* en la empresa de esta reconstrucción científica. La propia teoría le explica que en esta etapa desaparece la asimetría que se daba en las etapas anteriores entre las actividades prerreflexivas y el intento de su concepción reflexiva. Siempre que el psicólogo que actúa según criterios reconstructivos se considere a sí mismo inmerso en un horizonte abierto de un proceso de investigación, cuyos resultados no pueden adelantarse, tiene que conceder *la misma posición* a las personas con las que trata y que se encuentren en la etapa superior de competencia.

47. *Ibid.*

* «Piaget considera que el funcionamiento subyacente de la inteligencia es desconocido para la persona en las etapas inferiores de la cognición. No obstante, en órdenes superiores el sujeto puede reflexionar sobre las operaciones de pensamiento que antes eran tácitas y sobre los logros cognitivos implícitos de etapas anteriores, esto es, que puede realizar una reflexión epistemológica. Y ello sitúa al sujeto, al menos en cuanto a la competencia, en el mismo orden discursivo que el psicólogo cognitivo. También aquí comienza a romperse la asimetría entre el conocimiento procedimental prerreflexivo del sujeto y el conocimiento objetivo del investigador. El sujeto se encuentra ahora en situación de discutir con el teórico acerca de la estructura y las condiciones del conocimiento.»

Lo mismo puede decirse de aquellos encuestados que respondieron a los dilemas morales que se les plantearon desde la posición de un participante en el discurso con capacidad posconvencional de juicio. En la medida en que éstos comparten en lo esencial la perspectiva del psicólogo moral encuestador, sus juicios morales no tienen ya el carácter de manifestaciones ingenuas que se formulan con la ayuda de una comprensión intuitiva de las reglas. Las personas analizadas que se encuentran en una etapa posconvencional se ven tan inmersas en las cuestiones de la filosofía moral, esto es, en la reconstrucción de las intuiciones cotidianas de carácter moral; que sus juicios morales ya no solamente *reflejan* un conocimiento preteórico, es decir, que se expresan de modo prerreflexivo, sino que lo *explicitan* como un conocimiento teórico en ciernes. Los juicios morales basados en principios no son posibles si no se han dado previamente los pasos para la reconstrucción de las intuiciones morales que sirven de fundamento y, por lo tanto, tienen ya *in nuce* el sentido de los juicios teórico-morales. En la medida en que el pensamiento posconvencional se separa del mundo tradicional de las normas se mueve en el mismo terreno en el que tiene lugar la polémica de los teóricos morales; esta polémica es atizada por las experiencias históricas y —*for the time being*— se resuelve mediante argumentos filosóficos y no mediante vías de desarrollo que se identifiquen psicológicamente.

2. El segundo conjunto de problemas que en los últimos años ha suscitado un debate intenso no es fácil de exponer. El debate dio comienzo con aportaciones de N. Haan[48] y de C. Gilligan.[49] El motivo inmediato arrancó de la duda de si en ciertos casos críticos, la ordenación de juicios morales según el esquema de Kohlberg no se aparta excesivamente de la comprensión intuitiva de cualquier evaluador moralmente sensible. Se trata aquí, por un lado, de mujeres, cuyas manifestaciones han de incluirse en la etapa 3, aunque quepa suponer que tienen una madurez moral superior; por otro lado, de otras personas que participaron y que han de clasificarse como escépticos axiológicos (en la etapa 4½, *vid.* más abajo),

48. N. Haan, «Two Moralities in Action Context», en *J. of Pers. Soc. Psych.*, 36, 1978.
49. C. Gilligan, «In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality», en *Harvard Education Review*, 47, 1977, pp. 481 y siguientes.

siendo así que sus manifestaciones parecen ser más maduras que las habituales en los juicios posconvencionales. Gilligan y Murphy recuerdan que, según la escala de Kohlberg, en conjunto, más de la mitad de la población de los Estados Unidos debería clasificarse por debajo de la esfera posconvencional de la conciencia moral. Muy en especial hacen hincapié en la conclusión de que la mayoría de una muestra de 26 personas que, según los métodos de evaluación revisados, se clasificaron en principio en posiciones posconvencionales, posteriormente retrocedieron a posiciones relativistas (4½).[50] Aunque Kohlberg niegue los hechos sobre los que se apoyan sus críticos[51] —la representación excesiva de mujeres en las etapas más bajas y los casos de regresiones no aclarables teóricamente—, el debate ha polarizado la atención en el problema que, en la tradición filosófica, depende de las relaciones entre moral y ética.

Gilligan y Murphy (apoyándose en una monografía de Perry sobre la superación del pensamiento absolutista en la adolescencia tardía[52] y con referencia a los supuestos de Riegel sobre operaciones posformales[53]) afirman una vía de desarrollo posconvencional de las etapas 5/6 de Kohlberg (posconvencional formal: PCF) a una etapa a la que llaman «relativismo contextual» (posconvencional contextual: PCC). En esta etapa, el adulto que ha madurado moralmente entre conflictos y experiencias aprende a superar las abstracciones en las que está anclada la moral de la justicia de influencia kantiana que eleva a categoría absoluta la deontología y el punto de vista de la rectitud normativa. Esta *ética de la responsabilidad relativista* se basa en dilemas reales y no planteados como hipótesis; toma en consideración las complejidades de las situaciones realmente vividas; relaciona los aspectos de la justicia con los de la solicitud y la responsabilidad frente a las personas que dependen de uno; y, más allá del concepto

50. C. Gilligan, J. M. Murphy, «The Philosopher and the Dilemma of the Fact», en D. Kuhn (comp.), *Intellectual Development Beyond the Childhood*, San Francisco, 1980. En imprenta este manuscrito, apareció la versión monográfica, C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, 1982.
51. Kohlberg (1982).
52. W. B. Perry, *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years*, Nueva York, 1968.
53. K. Riegel, «Dialectical Operations», *Human Development*, 16, 1973, pp. 345 y ss.: *vid.* también K. Riegel (comp.), *Zur Ontogenese dialektischer Operationen*, Frankfurt/m, 1978.

abstracto de la autonomía, requiere un concepto más amplio de la personalidad madura: «*While the logical concepts of equality and reciprocity can support a principled morality of universal rights and respects, experiences of moral conflict and choice seem to point rather to special obligations and responsability for consequences that can be anticipated and understood only within a more contextual frame of reference. The balancing of these two points of view appeared to us to be the key to understanding adult moral development. In our view, this would require a restructuring of moral thought which would include but supersede the principled understanding of Kohlberg's highest stages.*»[54] * De este modo se distingue la actitud del ético de la responsabilidad de la del escéptico axiológico (en el estadio de transición 4½). Ambos son relativistas, desde luego, pero sólo el relativismo contextual se apoya y supera al mismo tiempo el formalismo ético.

Desde la perspectiva de la ética discursiva las cosas se ven de otro modo. Gilligan y Murphy tratan, en efecto, de los problemas que se plantean al darse un transición real a una moral basada en los principios. Como ya hemos visto, esta moral surge de una abstracción peculiar, que elimina la estabilidad del mundo social en cuanto conjunto de relaciones interpersonales legítimas y está necesitada de justificación. En principio, el mundo social debe su facticidad inconmovible a su imbricación en las formas vitales concretas, sencillas y habituales, que respaldan a los sujetos actuantes como un trasfondo incuestionado y prerreflexivo. Los actores comunicativos tienen un conocimiento explícito de los ordenamientos institucionales a los que se refieren con sus acciones de habla; no obstante, este conocimiento está tan mezclado con las certidumbres de trasfondo de formas particulares de vida en la

54. C. Gilligan, J. M. Murphy, «Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: a Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory», *Human Development*, 1980, pp. 159 y ss.

* «En tanto que los conceptos lógicos de igualdad y reciprocidad pueden respaldar una moral basada en principios de derechos y respeto, las experiencias de los conflictos y elecciones morales parecen apuntar a unas obligaciones especiales y a la responsabilidad por consecuencias que sólo pueden anticiparse y entenderse dentro de un marco de referencia más contextual. El equilibrio de estos dos puntos de vista es el que nos ha parecido la clave para entender el desarrollo moral del adulto. En nuestra opinión, ello precisaría de una reestructuración del pensamiento moral que incluiría y superaría la idea que de los principio hay en las etapas superiores de Kohlberg.»

etapa convencional que se concede validez absoluta a la existencia de normas reconocidas intersubjetivamente. Cuando el mundo social se moraliza en la posición hipotética del participante en el discurso y, con ello, se desprende de la totalidad del mundo vital, se rompe la fusión entre la validez y la vigencia social. Al propio tiempo se divide la unidad de la praxis de las comunicaciones cotidianas habituales en normas y valores, esto es, en aquella parte de lo práctico que, bajo la perspectiva de la validez deontológica, se puede supeditar a la exigencia de la justificación moral y aquella otra parte no moral de lo práctico que abarca las configuraciones axiológicas integradas en las formas vitales individuales y colectivas.

Los valores culturales que han crecido y están incorporados en totalidades de formas vitales, e historias también vitales, atraviesan la red de una praxis comunicativa cotidiana que caracteriza la existencia y asegura la identidad y de la cual no pueden distanciarse los sujetos actuantes de la misma manera en que pueden hacerlo de los ordenamientos institucionales. También los valores culturales trascienden el curso fáctico de la acción y se condensan en los complejos históricos y vitales de orientaciones axiológicas a cuya luz pueden los sujetos distinguir la «vida buena» de la reproducción de su «vida a secas». Pero las ideas sobre la vida buena no son imaginaciones que flotan como un deber ser abstracto, sino que impregnan la identidad de grupos y personas, de tal modo, que constituyen una parte componente de cada cultura y personalidad. Quien cuestiona las formas de vida en las que se ha construido su identidad propia, tiene que cuestionar también la propia existencia. La distancia que suele adoptarse en tales crisis vitales es de un tipo distinto al distanciamiento del participante en la discusión que comprueba las normas ante la facticidad de las instituciones existentes.

Así se produce la construcción del punto de vista moral con una distinción dentro de lo práctico: las *cuestiones morales* que pueden decidirse racionalmente bajo el aspecto de la capacidad de generalizar intereses o de la *justicia* se diferencian de las *cuestiones evaluativas*, que se presentan en su aspecto más habitual como cuestiones de la *vida buena* y que solamente son accesibles a una elaboración racional *dentro* del horizonte de una forma vital históricamente concreta o de una forma de vida individual. La ética concreta de un mundo vital sencillo y acostumbrado se caracteriza por el hecho de que las cuestiones morales forman un complejo inextrica-

ble con las cuestiones evaluativas, mientras que en un mundo vital racional las cuestiones morales se independizan del problema de la vida buena, puesto que tienen que responderse de modo autónomo, esto es, *como* cuestiones sobre la justicia. Aquí es donde se manifiesta el problema que es necesario estudiar bajo el título de la «ética de la responsabilidad».

El aumento de racionalidad que produce el aislamiento de las cuestiones sobre la justicia exige un precio. Las cuestiones de la vida buena tienen la ventaja de que pueden responderse desde el horizonte de las certidumbres del mundo vital. Éstas se plantean desde el principio como vinculadas al contexto y, en consecuencia, como cuestiones *concretas*. Las respuestas correspondientes mantienen la fuerza motivadora de la acción de una forma vital siempre prevista en estos contextos. En el marco de la eticidad concreta, en el que se mueve la moral convencional, los juicios morales deben tanto su concreción como su fuerza inspiradora de la acción a su vinculación intrínseca con la idea de la vida buena y de la ética institucionalizada. En esta etapa la problematización no llega a ser tan profunda que pueda perder las ventajas de una ética existente. Sin embargo, esto es lo que sucede con la transición a la moral posconvencional. Toda abstracción que moralice el mundo social y, en consecuencia, le separe de su trasfondo de mundo vital, tiene dos consecuencias: desde los puntos de vista estrictamente deontológicos las cuestiones morales se extraen de sus contextos de modo tal que las respuestas morales conservan tan sólo la fuerza racionalmente motivadora de las percepciones.

Ahora bien, las cuestiones morales nunca se plantean por sí mismas, sino que se manifiestan en función del interés de obtener orientaciones para la acción. *Por esta razón deben remitirse a la praxis las respuestas sin motivo a las cuestiones descontextualizadas.* A fin de ser eficaz en la práctica, la moralidad tiene que compensar las pérdidas de eticidad concreta que, en un principio, acepta por mor de la ventaja cognitiva que obtiene. Las respuestas sin motivo a preguntas descontextualizadas pueden alcanzar eficacia práctica tan sólo cuando se hayan resuelto *dos problemas que se plantean en consecuencia*: la abstracción de los contextos de la acción debe hacerse retroactiva en la misma medida en que las percepciones racionalmente motivadas se separan de las actitudes empíricas. Toda moral cognitiva confronta al actor con las cuestiones de la *aplicación específica en cada situación* y del

enraizamiento motivacional de las percepciones morales.[55] Y ambos problemas pueden resolverse cuando se *añade* algo al juicio moral: el esfuerzo hermenéutico y la interiorización de la autoridad.

La construcción de las «etapas» del relativismo contextual se debe a un desconocimiento del problema fundamental de cómo sea posible mediar entre la eticidad y la moral. C. Gilligan no hace una distinción suficiente entre el *problema cognitivo* de la aplicación y el *problema motivacional* del enraizamiento de las percepciones morales. Por ello tiende a distinguir el formalismo posconvencional (FPC) del contextualismo posconvencional (CPC) con referencia a la oposición entre situaciones de acción hipotéticas y reales. No obstante, la cuestión de si haré lo que debo hacer se refiere exclusivamente al aspecto motivacional del problema de la mediación. La otra cara del problema es de índole cognitiva: cómo he de entender el mandato general que dice lo que debo hacer en una situación determinada a fin de poder actuar en consecuencia.

En segundo lugar, C. Gilligan ignora que los dos problemas se plantean únicamente una vez que la moral se ha separado de la eticidad y se ha contestado la cuestión fundamental filosófico-moral de la fundamentación posible de las normas en el sentido de una ética cognitiva. La cuestión de la aplicación específica a un contexto de normas generales no se debe mezclar con la cuestión de la fundamentación. Como las normas morales no contienen las reglas de su aplicación, la acción en virtud de la percepción moral requiere complementariamente la capacidad de la inteligencia hermenéutica o, en palabras de Kant, el juicio reflexivo. De aquí no se derivan, sin embargo, consecuencias que hubieran de cuestionar la decisión previamente adoptada por una posición universalista.[56]

55. El problema general de la aplicación de normas a las situaciones de acción se plantea ya en la etapa convencional del juicio moral y de la interacción. Aquí se habla de la agudización específica que experimenta este problema, cuando se cortan las relaciones en las que las normas y las situaciones de acción *remiten unas a otras* como elementos componentes de la *misma* forma vital no problemática, esto es, que están coordinadas. Cf. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960.

56. W. KUHLMANN, *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Frankfurt/m, 1975; D. BÖHLER, «Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode», en M. FUHRMANN, H. R. JAUSS, W. PANNEBERG (comps.),

En tercer lugar, el relativismo contextual ha de resolver algunas insuficiencias que aparecen en la esfera posconvencional del juicio moral, cuando no se resuelven los dos problemas mencionados que se dan como consecuencia. Podemos hablar de *rigorismo moral* cuando falta la sensibilidad hermenéutica para el problema de la aplicación y cuando se enjuician sin flexibilidad alguna las situaciones concretas mediante criterios morales abstractos: *fiat justitia peneat mundus*. El contraste que establece Max Weber entre la ética del compañerismo y la de la responsabilidad se alimenta en buena parte de esta crítica popular a Kant. Hablamos de *intelectualización* cuando las abstracciones morales ejercen las funciones de disuasión. C. Gilligan tiene tendencia a estilizar equivocadamente estas *deficiencias*, convirtiéndolas en rasgos de una etapa *normal* del pensamiento posconvencional (FPC).

Por último, esta construcción vincula la distinción entre el FPC y el CPC con la oposición entre una orientación a la justicia de un lado y otra a la asistencia y responsabilidad respecto a un grupo determinado de personas y sostiene la hipótesis de que estas orientaciones se reparten de modo desigual entre los sexos.

Por el contrario, si recordamos

— que el «punto de vista moral» en sentido estricto comienza a constituirse con la transición de la segunda a la tercera etapa de la interacción de forma;
— que el mundo social se moraliza en función de la actitud hipotética de un participante en la argumentación y que se desprende del mundo vital;
— que la abstracción deontológica separa las cuestiones de la justicia de las de la vida buena;
— que de este modo se separan las cuestiones morales de su contexto al tiempo que se libera a las respuestas morales de sus motivos empíricos;
— y que de esas separaciones se deriva la necesidad de aplicar en su contexto las percepciones morales y enraizadas de modo especial motivacionalmente;

en este caso, la solución de estos problemas requiere una mediación de moralidad y eticidad que supere aquello que pue-

Text und Applikation, Munich, 1981, pp. 483 y ss.; HABERMAS (1981), tomo 1, pp. 193 y ss.

den rendir los juicios morales en el sentido de una ética deontológica. Por este motivo no tiene mucho sentido querer revisar o completar las etapas del juicio moral. Aquellos dos problemas se encuentran en una esfera distinta de la del juicio moral; requieren otro tipo de resultados, esto es, sensibilidad para el contexto e ingenio de un lado y capacidad de autodirección autónoma del otro. Las aportaciones críticas al debate abierto por C. Gilligan[57] se pueden resumir en estos puntos de vista.

El problema cognitivo de la aplicación

a) Aquellos que pretenden completar las etapas morales de Kohlberg, bien sea mediante otra etapa posconvencional (C. Gilligan) o mediante una jerarquía paralela de etapas (N. Haan), no diferencian suficientemente entre las cuestiones morales y las evaluativas, entre las cuestiones de la justicia y las de la vida buena. En relación con la vida individual, el fenómeno correspondiente es la distinción entre los aspectos de la autodeterminación y los de la autorrealización.[58] A menudo se plantean cuestiones de preferencias de formas vitales u objetivos vitales (ideales de yo) y también cuestiones de valoración de caracteres y formas de actuación una vez que se han contestado las cuestiones morales en sentido estricto.[59]

57. Sobre todo L. Kohlberg, C. Candee, *The Relationship between Moral Judgement and Moral Action*, manuscrito, Cambridge, 1980; J. Habermas, *Responsability and Its Role in the Relationship between Moral Judgement and Action*, manuscrito, Cambridge, 1981; G. Nunner-Winckler, «Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsability *vs.* an Ethic of Rights and Justice», en J. Gewirth, W. Kurintes (comps.), *Morality and Moral Development, Basic Issues in Theory and Research*, en prensa.

58. Habermas (1981), tomo 2, p. 147.

59. Así, por ejemplo, en el caso de las decisiones sobre el aborto, que C. Gilligan ha investigado: las consecuencias que se derivan de esta decisión para las relaciones con el amigo o el marido, para la carrera profesional del hombre o de la mujer, para la transformación de la vida familiar, etc., solamente pueden tomarse en consideración cuando el aborto aparece como algo moralmente permisible. Lo mismo sucede con el problema de la separación matrimonial o de la infidelidad sexual. Los dos casos considerados por Gilligan y Murphy (1981) lo confirman: sólo cuando la infidelidad sexual aparece como moralmente admisible, resulta interesante la cuestión de en qué circunstancias la *ocultación* del hecho respecto al interesado o la interesada es menos hiriente o más atenta que una explicación clara y lisa.

Por lo demás, la determinación ético-discursiva del punto de vista moral no permite puntos de vista en *igualdad de rango* junto a la justicia y a la rectitud normativa. Si se quiere que las normas válidas incorporen intereses susceptibles de generalización, la significación de la validez normativa habrá de comprender el principio del bienestar general (el *principle of beneficence*, de Frankenas)[60] o el de asistencia a los no privilegiados, así como responsabilidad por los demás (*care and responsability*, en la medida en que estas expresiones señalan principios *morales*).

b) La versión ético-discursiva del principio moral excluye, asimismo, una restricción ética del juicio moral. La consideración de las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de la aplicación general de una norma conflictiva en los contextos existentes no precisa punto de vista alguno *complementario* de ética de la responsabilidad. Por lo demás, también la razón práctica fundamentada en la ética discursiva requiere ingenio práctico en la aplicación de las reglas. Pero la reclamación de este patrimonio no condena a la razón práctica al horizonte de una época determinada o de una cultura especial. También en la dimensión de la aplicación pueden ser posibles procesos de aprendizaje que se orientan según el contenido universalista de la norma que se ha de aplicar.

c) La adopción ideal de función sirve como clave de un tipo especial de fundamentación procedimental. Requiere operaciones cognitivas ambiciosas. Éstas, a su vez, mantienen relaciones internas con los motivos y las actitudes afectivas, como la empatía. La participación en el destino del «prójimo» que a menudo es el más lejano es, en el caso de la distancia socio-cultural, una condición afectiva necesaria para las actividades cognitivas que esperan los participantes en la discusión. Vinculaciones análogas entre la cognición, la capacidad afectiva y las relaciones de amistad pueden hacerse valederas para el rendimiento hermenéutico de la aplicación contextual de las normas generales. Esta integración en los resultados del conocimiento y las posiciones afectivas en la fundamentación y aplicación de las normas caracteriza todo juicio moral maduro. Solamente este concepto de la madurez hace visibles las manifestaciones del rigorismo moral como perjuicio de la

60. W. K. FRANKENA, *Ethics*, Englewood Cliffs, 1973, pp. 45 y ss.

capacidad de juicio. Ello no debiera demostrarse, sin embargo, *desde fuera* en el pensamiento posconvencional en el sentido de la oposición entre la ética del amor y la de la ley, sino que tendría que manifestarse por sí mismo a partir de una descripción adecuada de las etapas morales superiores.[61]

El problema motivacional del arraigo

a) Quienes desean completar las etapas morales de Kohlberg en el sentido mencionado no diferencian suficientemente entre el desarrollo moral y el desarrollo del yo. Al juicio moral corresponden controles del comportamiento o estructuras del super-yo dentro del sistema de la personalidad. Estos controles y estructuras se constituyen únicamente en las etapas superiores, a base de distanciarse del mundo social y de enfrentarse a él, esto es, a base de relacionarse con la red de relaciones normativamente integradas del correspondiente medio social. Las estructuras del super-yo se pueden analizar en conceptos fundamentales socio-cognitivos de la acción normativamente regulada. Por el contrario, la identidad del yo se construye en las relaciones más complejas de la acción comunicativa, esto es, en relación con el entramado del mundo objetivo, social y subjetivo, que cada vez se diferencia más de los contextos del mundo vital.[62]

b) La separación posconvencional de la moralidad y la eticidad significa que las evidencias culturales, las certidumbres del mundo vital en general ya no amparan las convicciones morales fundamentales. De este modo, también se separan las percepciones de los motivos empíricos culturalmente habituales. Con el fin de igualar la distancia que se da entre los juicios y las acciones morales, se requiere un sistema de controles internos de comportamiento que surja de los juicios morales basados en los principios, esto es, de las convicciones

61. Por lo demás, el joven Hegel seguía siendo kantiano en lo referente a la teoría moral, cuando elaboraba la oposición histórica entre la ética de amor cristiana y la ética de la ley judía. Cf. los escritos primeros en el tomo 1 de la *Theorie*, edición de trabajo (Suhrkamp).

62. Sobre el concepto de identidad y el de desarrollo del yo, cf. HABERMAS (1976), pp. 67 y ss.; DÖBERT, HABERMAS, NUNNER-WINKLER (1977), pp. 9 y ss.; G. NOAM, R. KEGAN, «Soziale Kognition und Psychodynamik», en EDELSTEIN, KELLER (1982), pp. 422 y ss.

constitutivas de motivos y que posibilite la *autodirección*; tiene que funcionar de modo autónomo, esto es, con independencia de la presión suave y externa de los ordenamientos legítimos y fácticamente aceptados. Estos requisitos solamente los cumple una completa interiorización de algunos principios muy abstractos y generales que, como se explica en la ética discursiva, se dan a conocer como las implicaciones de un procedimiento de fundamentación de las normas. Así, es posible *comprobar* estas estructuras de super-yo, entre otras, de forma que se controlen las respuestas a preguntas del tipo de «¿Qué debo hacer?» con respuestas a preguntas del tipo «¿Qué haría yo?». Incluso los «juicios de responsabilidad» con los que el preguntado manifiesta su *intención* o su *esperanza* de actuar de conformidad con sus juicios morales se encuentran en el mismo orden cognitivo que los juicios morales. Ni siquiera cuando pueden interpretarse como expresión de una intención pueden garantizar en modo alguno *como* juicios la correspondencia entre los juicios y las acciones. Ciertamente, *el tipo* del arraigo motivacional, sin el cual no es posible convertir una moral posconvencional en acción, puede deducirse de la estructura de la capacidad de acción, esto es, de un equipamiento socio-cognitivo configurado en la etapa posconvencional. Que los procesos psicodinámicos en verdad satisfagan las exigencias de esta estructura es algo que no se extrae de las *respuestas* a preguntas del tipo «¿Por qué precisamente yo?», sino únicamente en la misma praxis.[63]

c) Incluso cuando se consigue la transición a la etapa posconvencional del juicio moral, un arraigo motivacional insuficiente puede limitar la capacidad de acción autónoma. *Un* fenómeno especialmente evidente de esta discrepancia entre el juicio y la acción es la intelectualización, que pone un juicio moral muy elaborado de conflictos de acción evidentes al servicio del rechazo de conflictos sentimentales latentes.

3. Una tercera dificultad está constituida, por aquel grupo de juicios morales que han obligado a Kohlberg a admitir el tipo intermedio del «4½». Se trata de manifestaciones relativistas que se hacen más bien desde puntos de vista estratégicos antes que morales. En un principio, Kohlberg y sus co-

63. En esta medida, KOHLBERG y CANDEE (1981) atribuyen al *responsability judgement* una carga excesiva de prueba.

laboradores se sintieron tentados de subrayar la analogía con el hedonismo instrumental de la segunda etapa. Por otro lado, estos juicios no podían clasificarse como preconvencionales porque los encuestados de este tipo se movían en un orden elevado de argumentación. La posición hipotética desde la que juzgaban el mundo social sin moralizarlo ponía de manifiesto el parentesco entre sus manifestaciones y los juicios de la etapa posconvencional. Por esta razón Kohlberg ha situado estos juicios entre la etapa convencional y la posconvencional: los ha incluido en un estadio de transición que, más que describirlo estructuralmente, hay que analizarlo desde un punto de vista psicodinámico, en especial como manifestación de una crisis de adolescencia aún no superada.[64] Esta interpretación es insuficiente, dado que no aclara la posibilidad de estabilización de este nivel de juicio. A favor de la estabilización habla, entre otras cosas, el hecho de que el escepticismo axiológico de la etapa «4½» posee elaboración filosófica y se defiende en la línea de Weber y Popper como una posición que se ha de tomar en serio.

El escepticismo axiológico empíricamente fundado, que une las propuestas subjetivas con la ética, pone en duda el supuesto racionalista fundamental sobre el que descansa la teoría del desarrollo moral de Kohlberg. El escéptico axiológico moderno niega que las cuestiones morales puedan resolverse válidamente con buenas razones, esto es, de forma intersubjetiva. Realiza investigaciones metaéticas que tratan de explicar cómo el equívoco racionalista hace enraizar nuestras intuiciones morales cotidianas en nuestro lenguaje. Así, la psicología ofrece un foro ficticio para dirimir la controversia entre el escéptico y el cognitivista.[65] Éste tiene que imponerse con argumentos filosóficos. Al menos de este punto parte la teoría del desarrollo moral. Pero la psicología tiene que explicar por qué el escepticismo axiológico, que parece surgir de la lógica del desarrollo de la conciencia moral, reaparece como un estadio natural de dicho desarrollo. Kohlberg no puede darse por satisfecho con introducir una etapa de transición en el esquema de etapas morales que sólo pueda aclararse desde un punto de vista psicodinámico; esta solución clasificatoria le obliga también a exponer el *lugar lógico-evolutivo del esta-*

64. R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Frankfurt/m, 1975.
65. *Vid.* en este volumen, capítulo segundo.

dio de transición, esto es, a describir de modo estructural la etapa 4½ al igual que las demás. La descripción que ofrece no da cuenta de esta necesidad:[66]

Cuadro 8. La etapa de transición 4½

Orden B/C. Orden de transición

Este orden es posconvencional, pero aún no se rige por principios.

Contenido de la transición

En la etapa 4½ la elección es personal y subjetiva. Se basa en emociones, la conciencia se considera como algo arbitrario y relativo, como también las ideas de «deber» y de lo que es «moralmente correcto».

Perspectiva social de transición

En esta etapa, la perspectiva es la de una persona que se encuentra fuera de su propia sociedad y que se considera a sí mismo como una persona que adopta decisiones sin un compromiso o contrato generalizados con la sociedad. Uno puede escoger y elegir obligaciones, definidas por sociedades concretas, pero no se dispone de principios para fundamentar tal elección.

Quisiera aclarar el fenómeno de la etapa de transición, tan incómodo para la teoría, recordando que este grupo de encuestados lleva a cabo de modo incompleto la transición a la esfera posconvencional. Cuando no se integran por completo las perspectivas de los hablantes con las del mundo, y tal integración no incluye el mundo social con la actitud normativa correspondiente, también fracasa la previsión del discurso de una coordinación de la posición orientada al éxito de un actor estratégico con la posición orientada hacia el entendimiento de quienes pretenden proseguir la acción comunicativa con otros medios, incluso los argumentativos y precisamente en

66. KOHLBERG (1981), p. 411.

aquellos casos en que se plantean como problema las pretensiones *normativas de validez*. El equipamiento socio-cognitivo de la etapa convencional de la interacción se reorganiza hasta el punto en que el adolescente ha aprendido los argumentos teóricos, pero, por así decirlo, se detiene antes de entrar en la argumentación moral. En otro lugar he descrito esta hipótesis del modo siguiente:[67]

Al adquirir la capacidad para pensar de modo hipotético en cuestiones práctico-morales, el adolescente cumple la condición necesaria y suficiente para *independizarse de la forma convencional de pensamiento*. Pero este paso no prejuzga aún la decisión entre las dos vías alternativas de desarrollo. El adolescente puede utilizar de modo distinto la distancia recientemente adquirida respecto a un mundo de convenciones que, por medio del ordenamiento hipotético en un horizonte de posibilidades, pierden la fuerza ingenua de la validez social, con lo que se desvalorizan reflexivamente. El joven puede tratar de conservar en el mundo en decadencia de las convenciones fácticamente en vigor el *sentido de la validez* de normas y postulados en un nuevo orden de reflexión. Para ello tiene que reconstruir los conceptos fundamentales de lo moral sin prescindir de la perspectiva ética. Tiene que relativizar la validez social de las normas fácticamente existentes tomando como referencia las pautas de la fundamentación racional. Esta insistencia en el sentido reconstruido de la validez normativa es una condición necesaria para la *transición a la forma posconvencional de pensamiento*. O bien, por otro lado, el adolescente se liberará de la forma convencional de pensamiento, sin pasar aún a la posconvencional. En este caso entenderá el hundimiento del mundo de las convenciones como el descubrimiento de una pretensión cognitiva falsa con la que hasta entonces estuvieron vinculados las normas y los postulados convencionales. Así, pues, los conceptos morales fundamentales precisan de una aclaración retrospectiva en su configuración convencional cognitivamente desvalorizada. El adolescente tiene que resolver la disonancia que se produce entre las intuiciones morales, que determinan *más que nunca* su conocimiento y acción cotidianos e irreflexivos y la (supuesta) percepción en el carácter ilusorio de esta conciencia moral-convencional (y que, aunque está desvalorizada en la reflexión, no carece en absoluto de funciones en la vida coti-

67. «Reply to my Critics», en THOMPSON, HELD (1982), pp. 260 y ss.

diana). En el lugar de una conciencia ética posconvencional y renovada aparece una explicación metaética de las ilusiones morales. Esta explicación puede dar cuenta de la disonancia con tanta mayor facilidad cuanto más se consiga conciliar el escepticismo teórico con las intuiciones ininterrumpidas en la práctica. A este respecto el escepticismo ético de Max Weber, que deja teóricamente intocado el carácter existencialista de las vinculaciones axiológicas, es más rico que el emotivismo de Stevenson, que trata de explicar las intuiciones morales como actitudes sentimentales. Desde la perspectiva de la teoría de Kohlberg, estas versiones metaéticas tienen que someterse a un ordenamiento bajo los puntos de vista de lógica evolutiva y *subordinarse* a las éticas cognitivas.

4. El último problema lo comparte la teoría de Kohlberg con todas las propuestas que distinguen entre competencia y realización. Como quiera que las competencias únicamente pueden hacerse visibles en formas perceptibles de manifestación, esto es, en virtud de fenómenos de realización, estas propuestas teóricas tropiezan con problemas especiales de medición. Únicamente en la medida en que queden resueltos éstos pueden aislarse los factores que determinan la realización de las capacidades teóricamente postuladas. Es recomendable que los factores que determinan la realización, y que son *complementarios* de las competencias adquiridas y también pueden actuar como mecanismos de *aliento* y de aceleración, se distingan de los factores que *obstaculizan* y *frenan* y actúan casi como filtros.

Sin duda alguna, es una gran simplificación considerar que los juicios morales son una medida de la competencia y las acciones morales una medida de la realización. Por otro lado, el arraigo motivacional de los juicios posconvencionales en estructuras análogas al super-yo de carácter estructural facilita un ejemplo para los factores *complementarios* que determinan la realización y sin los cuales los juicios morales de esta etapa no pueden hacerse eficaces.[68] Normalmente es posible retrotraer las discrepancias entre el juicio y la acción a la actividad selectiva de factores que *obstaculizan*. Sobre ello hay una serie de investigaciones interesantes.[69] Entre estos

68. R. Döbert, G. Nunner-Winkler, «Performanzbestimmende Aspekte des moralischen Bewusstseins», en G. Portele (comp.), *Sozialisation und Moral*, Weinheim, 1978.

69. W. Edelstein, M. Keller, «Perspektivität und Interpretation», en

factores que determinan la realización y actúan negativamente, hay algunos que explican los déficits motivacionales; y entre éstos presentan un interés especial los mecanismos de defensa investigados sistemáticamente por Anna Freud por primera vez y porque se trata de mecanismos que intervienen de modo perturbador en la construcción de motivos, necesaria desde un punto de vista estructural y, en consecuencia, se puede analizar bajo los *puntos de vista estructurales.*

La identificación y la proyección son los dos mecanismos básicos adquiridos durante la primera infancia, de rechazo de conflictos. De estas raíces surge, al parecer, en la etapa convencional de la interacción el conocido sistema de los mecanismos de defensa.[70] Éstos se diferencian por el modo en que se *introducen* en la distinción, propia de esta etapa, entre las acciones orientadas al entendimiento y las orientadas al éxito. La defensa opera en general de forma tal que las barreras comunicativas intrapsíquicas separan el aspecto estratégico de la acción (que sigue siendo inconsciente y que sirve a la satisfacción de deseos inconscientes) de las intenciones manifiestas de la acción, orientadas al entendimiento. Así, el sujeto puede engañarse a sí mismo en la medida en que atenta objetivamente contra los presupuestos comunes de la acción orientada al entendimiento. Las acciones motivadas inconscientemente pueden explicarse como una diferenciación latente (no autoconfesada ni comunicada a otros) entre la acción estratégica y la comunicativa, con lo que el efecto de autoengaño del mecanismo de defensa puede interpretarse como un defecto de comunicación intrapsíquico. La interpretación se basa en un concepto de comunicación sistemáticamente desfigurada, que puede darse de modo ejemplar en la esfera interpersonal e intrapsíquica. Este concepto, sin embargo, precisa de un estudio especial desde el punto de vista de la teoría de la comunicación.[71]

EDELSTEIN, KELLER (comps.), 1982, especialmente pp. 22 y ss.; R. DÖBERT, G. NUNNER-WINKLER, *Abwehr- und Bewältigungsprozesse in normalen und kritischen Lebenssituationen*, manuscrito, Munich, 1983).

70. N. HAAN, *A Tripartite Model of Ego Functioning*, «Journal of Neurology and Mental Disease», vol. 148, n. 1, 1969, pp. 14-29.

71. Un interesante modelo de «falsa autocomprensión» es el que propone M. LÖW-BEER, *Selbsttäuschung*, tesis doctoral, Universidad de Frankfurt, 1982.